Constantin Jinga

BIBLIA SI SACRUL IN LITERATURA

Cu un cuvânt însotitor
de
Teodor BACONSKY

Editura Universitatii de Vest
colectia *episteme* [2]
Timişoara
2001

"Secularization is a logical stage of a tradition which continually demythologizes itself."

Herbert N. Schneidau

Cuprins:

Rezultatele modestelor noastre cercetări în domeniul raporturilor dintre Biblie şi literatură nu ar fi putut vedea lumina tiparului fără încrederea şi sprijinul generos de care am beneficiat în ultimii ani, din partea IPS Dr. Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului. Profund îndatoraţi ne simţim faţă de Prof. Dr. Jonathan Sutton şi Pr. Dr. Nicolas Stebbing CR, cu ajutorul cărora ni s-a deschis oportunitatea efectuării unor stagii de documentare la Universitatea din Leeds, la Colegiul Învierii din Mirfield şi la Pusey House - Oxford (Marea Britanie), unde ne-am bucurat de favoarea unei colaborări generoase cu Pr. Dr. George Guiver CR, specialist în liturgică comparată, a Prof. Dr. Hugh Pyper, specialist în domeniul raporturilor dintre Biblie şi literatură, precum şi de sprijinul de neînlocuit al Pr. Prof. Dr. John A. McGuckin de la Universitatea Columbia (New York, SUA), proeminent specialist în domeniul studiilor patristice. În fine, dar nu în ultimul rând, întreaga noastră gratitudine se îndreaptă spre Dl. Robert Lazu care, în decursul timpului, a găzduit cu generozitate fragmente din studiile noastre în revista "Altarul Banatului", prilejuindu-ne în acest fel un bun contact cu un public cititor avizat şi exigent, ceea ce a pregătit, fără doar şi poate, alcătuirea prezentului volum.

Autorul

Cuvînt însoţitor

Ne lăudăm în Apus cu presupusa noastră *renaştere religioasă*. Aserţiunea se vrea consolatoare: oricîte ne-ar lipsi materialmente, avem o garantată priză celestă întrucît ne sprijinim pe umerii unei tradiţii intacte. Promotorii acestei mulţumiri uită două lucruri: acela că orice renaştere presupune dispariţia unei ordini şi acela că o adevărată renaştere nu se poate lipsi de buchetul unor personalităţi certificate. Oricîte eforturi aş face, nu regăsesc pomenitele condiţii îndărătul declaraţiei "renascentiste". Vechea ordine - rezultată prin amestecul impur dintre predanie şi comunism - este cel mult diminuată: a-i sărbători decesul înseamnă a face exces de zel interpretativ. Cît priveşte explozia de geniu, ea pare greu atestabilă. Contest acest mod de a privi realitatea spirituală din România prezentului. Mi se pare că putem cîştiga mai mult din retorica terapeutică a *convalescenţei.* A recunoaşte că am fost (foarte) bolnavi şi că nu ne-am făcut (încă) sănătoşi e un procedeu onest. Oricum, numai aşa putem obţine evaluări necomplezente, de pe urma cărora s-ar putea întrezări primele întremări autentice.

Am ţinut să notez cele de mai sus pentru a situa eforturile unui tînăr teolog care debutează şi pe care sînt bucuros să-l anunţ. Constantin Jinga aparţine unei elite timişorene care nu vrea "să intre în Europa", pentru simplul motiv că îi aparţine. Sigur, grupul mizează pe un concept –*Mitteleuropa* - oarecum depăşit. Dar, onorîndu-L pe Dumnezeu, el îşi cucereşte simultan dreptul la centralitate. În ultimii ani, Bucureştiul cultural suferă de o deprimantă surescitare sectară. Ca nativ, constat cu melancolie că intelectualii din "zonele secundare" (Cluj, Iaşi, Timişoara, Braşov, Sibiu) fac adeseori o treabă mai temeinică decît năbădăioşii moştenitori ai *modelului parizian*. Cărturarii din pomenitele cetăţi sînt de multe ori mai occidentalizaţi decît cei din capitală. Sînt mai evoluaţi bibliografic şi informatic, primesc oaspeţi academici majori, publică reviste şi volume *trendy*. Se înţelege că nu ne place. Sper totuşi ca măcar conştiinţa numitului decalaj să stimuleze într-un tîrziu emulaţia reparatorie.

Cînd descriem vîrfurile, avem tendinţa de a exagera. În cazul timişorean, ni se impune deodată *normalitatea excepţiei*. Nu în sensul că acolo s-ar fi aglomerat titanii, ci în acela că intelectualii locului se comportă *deja* aşa cum *ar trebui* să ne comportăm cu toţii: citesc asiduu, studiază temeinic, scriu aşezat, fără exaltări, cu grijă formală şi conţinut clar. Încearcă să nu se plîngă de maleficiile, sau doar de ambiguităţile tranziţiei. Caută mai curînd soluţii decît vinovăţii. Refuză deopotrivă pozitivismul retardatar, habotnicia tartuffiană şi dogmatismul utopiei postmoderne. Vor să obţină o medie inteligentă între tehnică şi duh, stabilind echilibrul dintre valorile trecutului şi sfidările celei mai ardente actualităţi.

Cartea de debut a lui Constantin Jinga ilustrează acest context. Autorul ei face parte dintr-o nouă stirpe – cea a făcătorilor de punţi între religie şi cultură. Pledînd – inclusiv prin propriile lecturi – pentru întîlnirea dintre teologie şi ştiinţele omului, Constantin Jinga ne prezintă cîteva studii de caz privitoare la influenţa Sfintelor Scripturi asupra unor creatori români de literatură, în sensul cel mai larg : Crainic, Voiculescu, Marcel Avramescu, Daniil Sandu Tudor. Metoda sa preia judecăţi din critica autohtonă, exploatează hermeneutica biblică anglo-saxonă şi se deschide spre filosofia politică sau antropologia creştină a secolului XX, reuşind să producă un text migălos fără didacticism şi competent fără paradă erudită. Se vede că – adunîndu-şi fişele – autorul nu resimte nici o ruptură între textele sacre şi cele profane sau laic-apologetice. Ultimele, fecundate de inspiraţia celor dintîi, se adresează deopotrivă omului de ieri şi de azi. Constantin Jinga împărtăşeşte "ideea că, în modernism, termenul "secular" nu descrie neapărat sau strict o realitate aflată *extra ecclesiam* şi,

ca atare, într-o situaţie de apostazie, ci mai degrabă o lume care se situează, e drept, în afara unui loc consacrat, dar deja impregnată de valorile acestuia »[□]. Întrevăd aici un întreg program construit pe ambiţia de a spiritualiza creaţia şi de a stiliza credinţa. Mi se pare normal să sprijin fără nici o rezervă o asemenea strategie – singura capabilă să ne arate că fidelitatea faţă de Dumnezeu nu produce diformităţi plicticoase, ci aventuri de cunoaştere. Asumîndu-şi « cultura », teologia îşi celebrază esenţialitatea ireductibilă. Deschizîndu-se spre Tradiţie, meditaţia laicilor evită vanităţile iconoclaste, consumînd taina fraţilor care stau laolaltă, în aşteptarea Mirelui. Aş fi bucuros ca Universitatea şi Biserica să-i spună lui Constantin Jinga : « bine ai venit ». Locul său este în amîndouă.

Teodor BACONSKY

Introducere

Încă de la apariţia primelor texte creştine s-a pus problema evaluării acestora în funcţie de rolul lor în raport cu *kerygma* Bisericii. Sf. Ev. Luca o afirmă fără echivoc atunci când spune, adresându-se direct destinatarului cărţii sale, Teofil, că îi scrie pentru ca să-l încredinţeze de temeinicia învăţăturii pe care o primise (*cf.* Luca 1:4). Mai mult, el consideră important să disoceze textul său de multitudinea de scrieri apărute în epocă despre viaţa şi activitatea lui Iisus Hristos, chiar dacă declară, cu o cuvenită onestitate auctorială, că multe dintre acestea i-au fost de folos în alcătuirea cărţii sale (*cf.* Luca 1:1-3).

Cuvintele Sf. Ev. Luca oferă o bază suficient de solidă pentru a crede că el nu mai scrie atât pentru a (re)povesti istoria lui Iisus din Nazareth, cât pentru a afirma şi transmite o învăţătură pe care o consideră mesianică şi esenţial de răspândit, spre slava lui Dumnezeu şi spre salvarea oamenilor[1]. În al doilea rând, el atrage atenţia asupra mai multor tentative precedente de relatare în scris a faptelor "deplin adeverite între noi" (Luca 1:1). Având în vedere că, până la data scrierii acestui text, de-abia dacă apăruseră evangheliile după Marcu şi Matei, este foarte puţin probabil ca Evanghelistul Luca să se fi referit doar la acestea. Ştim că, în secolul I, se aflau deja în circulaţie diferite versiuni ale vieţii lui Iisus, precum şi alte documente referitoare la învăţăturile Sale. Pe de altă parte, atitudinea Sf. Luca faţă de istoriile în discuţie pare a fi una mai degrabă rezervată. Traducătorii români au încercat merituos să păstreze acest indiciu de-abia perceptibil chiar şi în textul grecesc, redând formularea πολλοι. εϖπεχει,ρησαν prin "mulţi *s*-au încercat" (s.n.). Luca foloseşte destul de rar

---

□ Vezi p. #.

1 Vezi, între altele, şi Ioan 20:30-31; 2 Timotei 3:16-17.

în scrierile sale verbul “εϖπιχειρε,ω” (*a pune mâna pentru a supune, pentru a domina; a încerca, a-şi da osteneala*), dar o face în contexte grăitoare pentru noi. Verbul mai apare doar de două ori şi anume în Faptele Apostolilor: întâi, atunci când se vorbeşte despre încercările zadarnice ale iudeilor elenişti de a-i ucide pe Pavel şi Barnaba, în Ierusalim[2]; şi încă o dată, când autorul menţionează zelul unor exorcişti itineranţi de a scoate demoni, abuzând de puterea numelui lui Iisus Hristos. Eforturile acestora, spune Sf. Luca, se vor solda cu urmări nefaste[3]. Observăm că în ambele cazuri se relatează tentative soldate cu eşec. În virtutea principiul hermeneutic tradiţional al locurilor paralele, putem spune prin urmare că, atunci când vorbeşte despre încercările zadarnice ale “*multora*” (s.n.) de a istorisi “faptele *deplin adeverite între noi*” (s.n.), autorul implică existenţa a două categorii de texte. Şi într-adevăr, din toată cărturăria la care face el aluzie, doar câteva piese mai pot fi regăsite, astăzi, între coperţile Sfintei Scripturi. Celelalte, lipsite de suportul consacrator al Bisericii, fie s-au pierdut, fie nu s-au mai bucurat de vreo autoritate sau influenţă prea însemnate.

Aceasta deoarece procesul de disociere început de către Sf. Ev. Luca a fost continuat, în deceniile şi secolele următoare, de către reprezentanţii Bisericii, concretizându-se în câteva decizii ce stabilesc două categorii importante de texte: cea dintâi caracterizează corpusul de cărţi recomandate credincioşilor spre citire şi, mai mult decât atât, vrednice de a fi numite “Sfinte” sau “Dumnezeieşti”; iar a doua descrie cărţile bune, instructive şi deci acceptabile, dar în nici un caz “sfinte”[4]. Rezumând, putem spune că textele din prima categorie nu doar că afirmă, ci şi proclamă şi chiar celebrează credinţa Bisericii, pe când cele de rangul doi sunt acceptabile în virtutea faptului că o ilustrează într-un mod adecvat. Mai sunt, desigur, şi textele respinse cu totul, ca unele “răspândite de cineva sub înfăţişarea sfinţeniei, spre paguba poporului şi a clerului”[5]. Se poate observa cu uşurinţă că statutul fiecărui corpus de texte este dat de referirea acestora la doctrină, la credinţă. Unele o afirmă şi o celebrează, altele doar o ilustrează, iar cele mai de pe urmă o alterează sau chiar o contrazic. Cele din prima categorie sunt receptate încă de la început, cu uşurinţă, în Canon şi se bucură astfel de statutul literei sacre. Celelalte sunt tolerate condiţionat, dacă nu chiar respinse, dar parte dintre ele îşi vor afla adăpost, ulterior, în tradiţiile orale sau în ceea ce mai târziu s-a numit “literatură seculară”.

În rândurile următoare ne propunem să analizăm tocmai evoluţia acestui raport în secolul XX. Ipoteza inedită, dacă nu chiar şocantă pentru unii, pe care vom căuta să o verificăm, este aceea că, în secolul XX, Biblia cunoaşte un statut oarecum paradoxal: dacă pe de o parte este asimilată literaturii sacre, pe de alta se vede absorbită de către literatura seculară. Paralel cu acest proces de apropriere se desfăşoară un altul, de sacralizare a literaturii îndeobşte recunoscută ca seculară.

Evident, folosim aici termenul de “sacralitate” în sens larg, aşa ca în textele unui Marcel Gauchet, bunăoară. Împărtăşim ideea că, în modernism, termenul "secular" nu descrie neapărat sau strict o realitate aflată *extra ecclesiam* şi, ca atare,

---

2 Faptele Apostolilor 9:29: εϖλα,λει τε και συνεζη,τει προ.φ του.φ ~Ελληνιστα,φ(οι δε. εϖπεχει,ρουν αϖνελει/ν αυϖτο,ν.

3 Faptele Apostolilor 19:13 εϖπεχει,ρησαν δε, τινεφ και. τω/ν περιερχομε,νων ςΙουδαι,ων εϖξορκιστω/ν οϖνομα,ζειν εϖπι. του.φ ε;χονταφ τα. πνευ,ματα τα. πονηρα. το. ο;νομα του/ κ υρι,ου ςΙησου/ λε,γοντεφ(~Ορκι,ζω υ μα/φ το.ν ςΙησου/ν ο]ν Παυ/λοφ κηρυ,σσει)

4 Vezi Canoanele 85 Apostolic, 60 Laodiceea, 24 Cartagina, 2 al Sf. Atanasie cel Mare, 1 al Sf. Grigorie Teologul şi 1 al Sf. Amfilohie, în Arhidiacon Prof. Dr. Ioan N. Floca, *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1992, pp. 50, 230-231, 252-253, 335-336.

5 Canonul 60 Apostolic, *Idem*, p. 38.

într-o situaţie de apostazie, ci mai degrabă o lume care se situează, e drept, în afara unui loc consacrat, dar deja impregnată de valorile acestuia. Într-o carte fundamentală publicată la începutul anilor 20, Carl Schmitt arăta că "toate conceptele semnificative al istoriei moderne a statului sunt conceptele teologice secularizate"[6]. Iar la finele celui de al doilea război mondial Jacques Maritain afirma şi el că "nu în înălţimile teologiei, ci în profunzimile conştiinţei profane şi ale existenţei profane este locul unde acţionează creştinismul."[7] Modernismul, se ştie, presupune şi o anumită slăbire a frontierelor, fapt ce uşurează în bună măsură întrepătrunderea, amestecul sacrului cu secularul şi, dacă este să-i facem dreptate lui Mircea Eliade, chiar camuflarea sacrului în profan.

Dacă pentru mulţi modernismul este aproape sinonim cu secularizarea, lucrurile par a nu sta tocmai aşa pentru mereu surprinzătorul Don Cupitt. Într-o lucrare chiar foarte recentă, el încearcă să demonstreze că modernismul nu presupune de fapt secularizarea religiei, ci sacralizarea vieţii. El ajunge la această concluzie analizînd un număr de 150 de idiomuri şi descoperind că lexicul religios dedicat odinioară lui Dumnezeu circumscrie deja ceea ce Michel Foucault ar numi "câmpul epistemologic" al istoriilor şi atitudinilor noastre legate de viaţă. Cu alte cuvinte, limbajul nostru de zi cu zi denotă că noi nu-l mai venerăm pe Dumnezeu, cât am ajuns să venerăm viaţa, dar fără a stabili vreo relatie de sinonimie oarecare între cei doi termeni. Mutaţia, conchide el, după o lectură în această cheie a unor autori de secol XX precum D.H. Lawrence, Virginia Woolf şi F.R. Leavis, a putut fi operată în mare măsură tocmai cu generosul concurs al literaturii[8]. Însă, cum se desprinde chiar din cartea lui Don Cupitt, reciproca este valabilă şi poate că tocmai aici ar fi de aflat una dintre cele mai discrete, dar şi periculoase, dintre fisurile modernismului: nu numai sacrul se camuflează în profan, dar, adeseori, la rândul lui profanul îşi arogă posturile şi măştile sacrului.

Ţinând seama de acest consideraţiuni susţinem că, într-o fază incipientă a procesului deja descris, Biblia deţine monopolul afirmării şi celebrării credinţei, aşa cum o atestă şi Sf. Luca, încadrându-se astfel fără rest în ceea ce un Adrian Marino numeşte, după Ieronim, literatură sacră (lat. *sacris lettris*)[9]; acum, celelalte texte se bucură de un rol cel mult ilustrativ-didactic al doctrinei. Într-o fază ulterioară, cu început în Renaştere şi ajunsă la apogeu o dată cu Luminismul, literatura seculară, puternic influenţată de modelul biblic, prezintă semne evidente de (auto)sacralizare. Din "*handmaid of Piety*" – aşa cum o socotea John Wesley la 1780[10], literatura tinde să devină, mai ales o dată cu ideile romantice din secolul al XIX-lea, "*the Mistress of Truth – the noblest Handmaid in her train*" – după cuvintele scrise de către

---

6 Carl Schmitt, *Teologia politică*, trad. şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Ed. Universal Dalsi, 1996, p. 56

7 Jacques Maritain, *Creştinism şi democraţie*, trad. de Liviu Petrina, Ed. Crater, Bucureşti, 1999, p. 43. Îi reamintim aici pe H. Schneidau şi pe Marcel Gachet, care susţin ideea că sacrul se secularizează pe măsură ce impregnează lumea cu valorile sale şi pe măsură ce lumea îşi apropriază valorile sacrului. Marcel Gauchet arată că "l'originalité radicale de l'Occident moderne tient toute à la réincorporation au coeur du lien et de l'activité des hommes de l'élément sacral qui les a depuis toujours modelés du dehors. Si fin de la religion il y a, ce n'est pas au dépérissement de la croyance qu'elle se juge, c'est à la recomposition de l'univers humain-social non seulement en dehors de la religion, mais à partir et au rebours de sa logique religieuse d'origine." Vezi Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard 1985, p. I.

8 *Cf.* Don Cupitt, *The new religion of life in every day speech*, SC; Press Ltd., 1999.

9 Adrian Marino, *Hermeneutica ideii de literatură*, Ed. Dacia, Cluj-Napoca, 1987, p. 62.

10 Vezi John Wesley, în prefaţa volumului *A Collection of hymns for use of the people called Methodists*, 1780.

Wordsworth doar câteva decenii mai târziu[11]. Dacă ipoteza noastră se verifică, atunci continuarea acestui proces a dus, în secolul XX, la construirea unei noi modalităţi de a percepe atât Biblia, cât şi literatura.

Suntem pe deplin conştienţi de dificultăţile şi chiar riscurile unei asemenea abordări, la noi. Până în prezent, în România nu s-a scris decât extrem de puţin, aproape deloc, despre raportul dintre Biblie şi literatură. Un studiu notabil care, discutând relaţia divinului cu literatura, atinge şi această chestiune a publicat de curând profesorul american de origine română Toma Pavel[12]. Cărturarii români au fost preocupaţi în special de latura lingvistică a problemei. Nu putem să nu consemnăm aici numele unor cercetători de marcă precum Eugen Munteanu, Virgil Cândea, I.C. Chiţimia, Viorica Pamfil, Florica Dimitrescu, Dan Zamfirescu, Alexandru Andriescu, Vasile Ţâra, Vasile Arvinte, etc., care au scris studii valoroase despre contribuţia traducerilor Bibliei la evoluţia limbii române. Însă în ceea ce priveşte importanţa acestor traduceri în dezvoltarea literaturii, majoritatea materialelor se rezumă la a oferi informaţii istorice, factuale.

Ca urmare, ne vedem constrânşi să structurăm eseul de faţă în două secţiuni. În cea dintâi, socotim necesar să discutăm raportul dintre Biblie şi literatură în termeni generali. Vom privilegia, astfel, o abordare mai degrabă teoretică, atât pentru a putea surprinde dinamica procesului de sacralizare/secularizare deja menţionat, cât şi pentru a stabili câteva criterii necesare pentru a analiza, în partea a doua, operele a patru autori români semnificativi, credem noi, atât pentru discuţia noastră în general, cât şi pentru înţelegerea problematicii pe teren românesc, în special. Este vorba despre Nichifor Crainic, Vasile Voiculescu, Pr. Mihail Avramescu şi Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor - autori pe care i-am selectat în special datorită caracterului lor exemplar în ceea ce ne priveşte: cu toţii afirmă un crez religios explicit, uşor decelabil din producţiile lor literare.

Desigur, trebuie să subliniem încă de la bun început, dacă mai este cumva necesar, că demersul nostru nu poate avea absolut nici o pretenţie de exhaustivitate. O abordare a modului cum este valorificată Biblia în literatura română din cea de a doua jumătate a secolului XX se lasă încă aşteptată. Nădăjduim însă ca încercarea noastră de acum să atragă atenţia asupra rolului jucat de către textele fondatoare ale iudeo-creştinismului în literatură şi asupra rezultatelor surprinzătoare, uneori, spre care poate conduce parcurgerea unor piese literare dintr-o perspectivă asemenea celei pe care îndrăznim să o propunem aici. Totodată, sperăm ca rezultatele analizei noastre să dea seama şi de importanţa pentru demersul umanistic a unui filon doar parţial explorat la noi, până acum, anume acela reprezentat de contribuţia ideilor teologice la dezbaterile culturale ale Secolului.

---

[11] Vezi Wordsworth, *Essays on Epitaphs*, in “The Friend”, 1810.

[12] Vezi. Toma Pavel, *Arta îndepărtării. Eseu despre imaginaţia clasică*, traducere de Mihaela Mancaş, Editura Nemira, 1999

PARTEA I: Biblia şi literatura - perspective teoretice

Dacă în anii 60-70 aproape nimeni nu ar fi luat în serios un studiu referitor la specificul literar al Bibliei, pe considerent că această carte ţine strict de sfera religiosului, în ultimele decenii, mai cu seamă după apariţia unor lucrări scrise de către T.R. Henn, Northrop Frye, Stephen Prickett şi Robert Alter, mulţi cercetători şi critici literari au început să studieze textul Scripturii dintr-o perspectivă mai puţin obişnuită. Sigur că abordarea Bibliei din punct de vedere literar întâmpină, încă dintru început, dificultăţi de substanţă. Mai întâi că avem de a face nu atât cu o carte, cât cu o bibliotecă întreagă, scrisă pe parcursul câtorva secole; apoi, este imposibil să vorbim, aici, despre o unitate a stilului, chiar şi a limbii; în fine, dar nu în ultimul rând - şi aceasta este o altă ipoteză de demonstrat -, pentru că de îndată ce intră în câmpul literelor, Biblia pretinde, până şi într-un spaţiu aparent neutru[13], mărturisiri de credinţă: nu putem susţine un asemenea demers, până la urmă exegetic, fără a preciza de la bun început ce reprezintă literatura.

Ne propunem să discutăm, în cele ce urmează, raportul dintre Biblie şi literatură din punct de vedere teoretic. La o consultare chiar şi superficială a bibliografiei de specialitate se poate constata prezenţa, în rândul specialiştilor, a cel puţin două mari curente de opinie: unul, conform căruia Biblia *aparţine* literaturii; şi un altul, după care Biblia *este* literatură.

I.a: Biblia aparţine literaturii

Afirmaţia conform căreia "Biblia aparţine literaturii" stabileşte, de la bun început, un raport ierarhic bine determinat şi ridică două chestiuni importante. Nici una dintre acestea nu s-a bucurat de un răspuns satisfăcător, până în prezent. În primul rând, îngustând câmpul discuţiei, această afirmaţie ridică problema apartenenţei Bibliei la o literatură anume. În al doilea rând, vădindu-se tributară curentului de opinie ce echivalează ideea de literatură cu ideea de *belles lettres*, ea pune în discuţie valoarea estetică a textului scripturistic, ridicând astfel o serie de întrebări pe cât de interesante, pe atât de dificile.

I.a.1. Cărei literaturi îi aparţine Biblia?

Răspunsul cel mai tentant la prima problemă ar fi: Biblia aparţine literaturii antice. Sau un altul, mai aplicat: Biblia aparţine literaturii ebraice vechi. Însă problema se complică atunci când realizăm, o spunem chiar riscând a ne repeta, că nu avem de a face cu o carte ca oricare alta ci, în realitate, cu o colecţie de cărţi de dimensiunile unei adevărate biblioteci. Cărţi scrise de autori diferiţi, în epoci diferite, ba chiar şi în limbi diferite. Unele sunt poetice, altele relatează evenimente istorice sau ficţiuni pline de tâlc. Sunt autori moralişti, teologi, poeţi, critici acizi, istorici, politicieni; unii sunt sensibili, alţii par mereu puşi pe harţă; unii sunt doar aluzivi, insinuanţi, în vreme ce alţii spun direct lucrurilor pe nume. Biblia este *carte* doar în virtutea unei convenţii, la care subscriem deja din oficiu. În realitate, avem de a face cu o întreagă literatură concentrată, printr-un artificiu tipografic, între coperţile unui singur volum. Şi iarăşi, este literatura aceasta antică? ebraică?

---

13 Vezi Jorgen Dines Johansen, *Literatura ca model al existenţei umane*, trad. de Constantin Jinga, în rev. "Orizont", nr.8/aprilie 1993, p. 16.

Mai mult decât atât, o dată cu apariţia creştinismului, literatura ebraică biblică se îmbogăţeşte cu un nou corpus de texte fondatoare: cele creştine. Iar datorită caracterului universalist a ceea ce la început s-a considerat a nu fi decât o nouă sectă desprinsă din iudaism, Scripturile depăşesc marginile acestuia şi, implicit, pe cele ale literaturii ebraice vechi. De-acum, Biblia se poate citi fie ca parte a literaturii ebraice vechi, fie ca parte a literaturii creştine. Ceea ce nu face decât să complice, iarăşi, datele problemei.

Astăzi ne-ar fi foarte dificil să mai spunem cu exactitate cărei literaturi naţionale îi aparţine Biblia. Sau cărei perioade istorice. Un răspuns nu foarte departe de realitate, dar nici prea limpede, ar fi că tuturor.

I.a.2. Estetica textului sacru

Pentru a răspunde la a doua întrebare, suntem constrânşi să vorbim despre valoarea estetică a textului scripturistic. Atunci când literatura este definită pe criterii preponderent, dacă nu chiar exclusiv estetice, este de la sine înţeles că nici un text, fie el şi sacru, nu este admis în domeniul ei decât în măsura în care satisface anumite criterii ţinând, evident, de frumosul artistic. Însă cum am putea evalua, tehnic vorbind, o piesă asemenea Bibliei?

Într-un eseu de pionierat, *The Art of Biblical Narrative*, Robert Alter susţinea că, pentru a înţelege arta narativă a unui text atât de vechi precum Biblia, ar trebui să ne concentrăm în primul rând asupra procedeelor stilistice prezente aici. În cazul de faţă, ar fi vorba despre utilizarea frecventă a analogiei, iar în al doilea rând de funcţia bogat expresivă a sintaxei[14]. Soluţia propusă de Alter, s-a văzut ceva mai târziu, este viabilă dacă şi numai dacă presupunem valoarea estetică de la sine înţeleasă. Fapt aproape imposibil de realizat, în cazul Bibliei, cel puţin câtă vreme rămânem cantonaţi în ceea ce Tzvetan Todorov numea "parohialismul nostru modern". Valoarea estetică în sine a Bibliei nu este un lucru evident pentru toată lumea. Pentru unii, bunăoară, Biblia este o carte sacră şi prin urmare nu se cuvine ca textul ei să fie analizat din punct de vedere stilistic, iar o abordare literară a acestuia nu face decât să-i trădeze sensul. Oricât ar suna de radical, o astfel de poziţie nu poate fi trecută cu vederea. Alţii consideră, şi poate nu sunt departe de adevăr, că nu ar fi exclus nici ca formulări care nouă, astăzi, ne apar frumoase, să nu fi avut vreo greutate anume în epocă, sau să fie, pur şi simplu, vicii de traducere. Într-un studiu relativ recent, Louis Panier susţine că autorii biblici nu crează deliberat figuri de stil, ci preiau formule din limbajul cotidian. Textele biblice sunt scrise, totuşi, într-un limbaj destul de accesibil. Măiestria acestor autori constă, în optica lui Panier, tocmai în priceperea lor de a valorifica limbajul cotidian, de a-i conferi sens teologic[15]. Remarca este adevărată pentru o parte dintre cărţile Vechiului şi ale Noului Testament. Însă majoritatea scrierilor biblice ar contrazice ideile savantului francez referitoare la simplitatea limbajului ori, ca să-i facem dreptate lui Auerbach, la faptul că Louis Panier lasă să se înţeleagă că un limbaj simplu nu are prea multe în comun cu esteticul. Însă dincolo de aceasta, autori cultivaţi precum Isaia sau Daniel, de pildă, ca să nu-i mai menţionăm şi pe cei ai cărţilor sapienţiale, se exprimă într-un stil deosebit de elegant. Pe de altă parte, textele poetice din Scripturi nu sunt de trecut chiat atât de uşor cu vederea, într-

---

[14] Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative*, George Allen & Unwin, London, Sydnei, 1981, p. 21

[15] Louis Panier, *From Biblical Text to Literary Enunciation and Its Subject*, (http://shemesh.scholar.emory.edu/scripts/Semeia/E-Semeia/vol001/Panier.html)

o asemenea discuţie. Apariţia în secolul al XVIII-lea a lucrării lui Robert Lowth, *De Sacra poesis Hebraeorum* (1753), a însemnat nu doar redescoperirea paralelismului, ca principiu de bază al prozodiei ebraice, ci şi conştientizarea faptului că poetica biblică funcţionează după criterii foarte diferite de cele specifice poeticii europene[16].

O soluţie interesantă, la antipodul celei propuse de Louis Panier, este cea a profesorului oxonian G.B. Caird. Chiar de la apariţia primelor studii pe această temă, Caird a observat că nu putem vorbi despre valoare artistică în cazul Scripturilor, decât în măsura în care depistăm, în textul biblic, indicii suficiente pentru a susţine ipoteza că autorii utilizează anumite expresii şi nu altele, cu o deplină intenţionalitate stilistică. El oferă şi câteva sugestii pentru depistarea conştiinţei lor stilistice. Iată câteva dintre acestea: autorul indică explicit faptul că utilizează o figură de stil (aşa ca în Galateni 4:24, de exemplu); există pasaje în privinţa cărora putem fi siguri că nu sunt de luat *ad litteram* (cum ar fi Amos 9:2-3); tot aşa, juxtapunerile de imagini (vezi Isaia 33:11), etc[17]. Dar şi poziţia lui Caird s-a vădit a fi criticabilă. El îşi alege oarecum neinspirat citatul prin care exemplifică primul indiciu de intenţionalitate stilistică. În Galateni 4:24 se face referire la două personaje veterotestamentare, Sara şi Agar. Sf. Pavel valorifică locul într-un sens teologic: ilustrează, făcând aluzie la istoria celor două femei, specificul celor două Legăminte încheiate de către Dumnezeu cu poporul Său (pe Sinai şi în Ierusalim). Într-o notă similară am putea cita şi versetul de la I Corinteni 10:11, unde acelaşi Pavel aplică o tehnică interpretativă similară, de această dată cu privire la istoria post-egipteană a evreilor: "şi toate acestea li s-au întâmplat acelora ca pilde şi au fost scrise spre povăţuirea noastră". Pe baza unor astfel de exemple nu am putea spune decât că Pavel este capabil să recunoască figurile de stil dintr-un text şi să facă uz de ele. Dar aceasta ar fi mult prea puţin: în realitate, Pavel nu se raportează atât la text, cât la evenimentul istoric relatat acolo. Măiestria lui Pavel ţine în mare măsură de putinţa lui de a privi istoria ca pe un discurs al divinităţii şi de a traduce acest discurs într-un limbaj comun. Lucrurile ar fi probabil mai simple, dacă am putea aproxima cât mai corect funcţia acestor procedee în cultura şi civilizaţia vremii. Să fi fost una ornamentală? Una didactică? Una doxologică? Un text prin excelenţă estetic din Biblie ni se spune că este *Cântarea Cântărilor*. Dar şi aici: printre descrieri pline de gingăşie ale mirelui şi ale miresei, aflăm şi una mai degrabă contrariantă, unde părul Sulamitei este comparat cu o turmă de capre, iar dinţii cu o turmă de oi tunse, ieşind din scăldătoare[18]. Trebuie să recunoaştem că imaginea aceasta nu este capabilă să producă o emoţie estetică prea intensă unui cititor de sfârşit de secol XX încă sensibil, poate, la Sonetul XV (*Atât de nobilă şi castă ...*) din *Vita Nova* a lui Dante sau la poema eminesciană *Atât de fragedă ...* - ca să nu mergem mai departe. Evident că frumosul era definit după alte criterii, pe atunci. Dar cu aceasta nu am făcut decât să revenim în punctul de unde am plecat.

Putem vorbi despre valoarea literară, estetică, a Bibliei, abia după ce ne precizăm conceptele. În plus, temerea noastră este că, încercând să discutăm despre Biblie ca literatură în sens de *belles lettres*, în loc să reuşim a răzbate din "parohialismul nostru modern" pentru a ne putea împărtăşi din frumuseţea textului scripturistic, nu facem decât că ne ostenim în zadar să suprapunem suprafeţele translucide ale unor paradigme ce nu mai au prea multe în comun. Credem că

---

16 O prezentare foarte amănunţită a operei lui Robert Lowth, la Stephen Prickett, *Words and the Word. Poetics and Biblical Interpretation*, Cambridge University Press, 1986, pp. 106-123; Robert Alter, *The World of Biblical Literature*, SPCK, London, 1992, pp.171-190.

17 *Cf.* G.B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible*, ..., pp. 183-193.

18 *Cf.* Cântarea Cântărilor 4:1-2.

literaritatea Bibliei este de căutat într-o altă direcţie, de care ne vom ocupa în cele ce urmează.

I.b: Biblia este literatură

Afirmaţia conform căreia "Biblia este literatură" dispune cei doi termeni într-un plan de egalitate şi dă seama, după cum vom vedea în cele ce urmează, de o înţelegere a conceptului într-un sens mai larg: Biblia este un text scris, deci este literatură şi aparţine literaturii, în acelaşi timp. Pe de altă parte, Biblia poate fi considerată o literatură în sine, o literatură care, de-a lungul timpului, a continuat să-şi exercite influenţa asupra gândirii universale. Într-adevăr, există foarte puţine literaturi naţionale şi foarte puţine epoci unde să nu apară creaţii de inspiraţie biblică, ori lucrări care să nu se raporteze mai mult sau mai puţin evident la Biblie. Din punct de vedere literar Scripturile sunt, aşa cum ar spune un Harold Bloom de exemplu, cartea inevitabilă[19]. Autorii mari, sugerează Bloom, sunt inevitabili în câmpul literaturii, iar cărţile mari, asemenea Bibliei, se bucură de o uluitoare imanenţă.

I.b.1: Biblia ca generator de literatură

Ca text sacru, Scriptura a produs, în timp, multiple forme de literatură. Primii responsabili de acest lucru vor fi fost, fără îndoială, autorii celor dintâi tentative de interpretare. Ar fi destul de greu să menţionăm, aici, Targumele, cu toate că unele parafraze se pot citi şi astfel[20]. Dar midraşele oferă, deja, un exemplu foarte bun în ceea ce ne priveşte. Apărute din necesitatea de a explica unele contradicţii, de a oferi fundamente scripturistice pentru legi noi sau de a stabili sensul unor pasaje în funcţie de contexte culturale diferite, midraşele s-au dezvoltat pe două mari direcţii: *halakah* şi *haggadah*. În vreme ce prin midraşele de tip *halakha* se viza indicarea modalităţilor de împlinire a Legii în situaţii particulare, midraşele de tip *haggadah* se prezintă sub forma unor alcătuiri iniţial omiletice, menite să edifice receptorul cu privire la diverse aspecte ale Torei în special, dar şi ale Scripturii în general. Majoritatea midraşelor haggadice se caracterizează printr-un discurs elaborat, plin de imaginaţie, făcând uz cu generozitate de parabole şi nu de puţine ori chiar foarte antrenant. Cel mai adesea acestea apar sub forma unor naraţiuni ce pornesc de la un fragment biblic dat şi îl repovestesc, punându-i într-o lumină aparte anumite aspecte considerate importante[21]. Analizând, printre alte modalităţi de a citi Scripturile, şi midraşele de tip haggadic, Michael Wadsworth ajunge la concluzia foarte interesantă că acestea prezintă toate elementele necesare pentru a ne îndreptăţi să le considerăm atât ca factori ce au contribuit substanţial la consolidarea Canonului, dar şi ca forme incipiente de

---

[19] Într-un eseu deja celebru, *The Anxiety of influence. A Theory of poetry* (Oxford University Press, 1975), Bloom discută modalităţile prin care un autor îşi "află locul" în istoria unei literaturi, în funcţie de precursori. El depistează şase faze ale acestui proces, şase modalităţi progresive de raportare la maeştri, în cursul cărora aceştia se văd, rând pe rând, citaţi, interpretaţi, răstălmăciţi, respinşi, pentru ca în final să revină bântuind de-abia perceptibil texte în care nici măcar n-am bănui că ar fi existat vreodată.

[20] Ne gândim în special la *Targumul Ionatan*.

[21] O foarte bună lucrare pe această temă, în limba română, este cea a Mgr. Vladimir Petercă, *Regele Solomon în Biblia Ebraică şi în cea Grecească. Contribuţie la studiul conceptului de* midraş, prefaţă de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Colecţia "Plural. Religie", Iaşi, 1999. Vezi şi lucrarea monumentală a lui L. Ginzberg, *The legends of the Jews*, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938, sau studiile lui Geza Vermes din volumul *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies*, E.J. Brill, Leiden, 1973

literaturizare a Bibliei[22]. Pentru cercetătorul britanic, fragmente întregi din *Divina Comedie* a lui Dante, bunăoară, sau creaţii precum *Iosif şi fraţii săi* de Thomas Mann ar trebui receptate ca ample midraşe haggadice la pasajele biblice corespondente[23]. Fără îndoială, oricât de interesante, concluziile formulate de către Wadsworth nu se pot generaliza pentru toate piesele literare. Dar, în ceea ce ne priveşte, ni se pare deosebit de important că el atrage atenţia asupra unui fapt fundamental: mare parte din literatură s-a dezvoltat în raport cu Scripturile şi dintr-o necesitate, în ultimă instanţă, hermeneutică.

Este limpede că, la începutul anilor 70, Dennis Nineham îşi nuanţase deja poziţia faţă de Bultmann. Recunoaştea, cu alte cuvinte, că reinterpretarea unor fenomene poate conduce cu uşurinţă la revoluţii culturale majore şi la modalităţi cu totul noi de a percepe lumea. Acest lucru face posibil, arăta el, ca anumite afirmaţii, descrieri, explicaţii acceptabile într-o cultură sau epocă să nu mai funcţioneze într-alta[24]. Totuşi, susţine Nineham, nu putem vorbi despre o discontinuitate totală: mereu există şi va exista ceva ce se păstrează, se perpetuează, în ciuda oricăror modificări. Citatul pe care îl oferă la un moment dat, din Lionel Trilling, este edificator: "*To suppose that we can think like men of another time is as much of an illusion as to suppose that we can think in a wholly different way*."[25] Până la urmă, în absenţa unei cât de firave continuităţi, orice demers exegetic poate fi pus sub semnul întrebării – doar dacă, suntem tentaţi să o spunem dintr-un puseu postmodern, chiar demersul exegetic nu va fi fiind garantul continuităţii. În fapt, exegetul trăieşte mereu într-un spaţiu interstiţial: el nu se află în lumea Bibliei, aceasta fiindu-i străină deja, dar nici în vreo alta anume, ci în zona de intersecţie a celor două - zonă pe care, în unele cazuri, se căzneşte să o realizeze el însuşi[26].

Eforturile unui atari hermeneut ar fi sortite încă de la bun început eşecului, dacă Scriptura nu s-ar preta ea însăşi la un astfel de joc. Cercetători precum Erich Auerbach, Robert Alter şi T.R. Henn au remarcat faptul că, mai ales în Cărţile Istorice, evenimentele sunt descrise în termeni de acţiune, iar personajele sunt prezentate mai degrabă schematic, fără prea multe detalii. Putem caracteriza un personaj sau altul, cel mai adesea, urmărindu-i reacţiile într-o situaţie limită. Iar majoritatea evenimentelor relatate în Biblie sunt, de fapt, situaţii limită. Autorii biblici sunt foarte selectivi în descrieri, ei consemnează doar esenţialul şi relatează strict evenimente de maximă importanţă. Explicaţia oferită de Alter şi Henn ar fi că ei scriu, în realitate, la o distanţă în timp considerabilă faţă de momentul producerii evenimentul relatat. Să fie, însă, numai atât? Înaintea lor, Auerbach vobise deja despre laconicitatea autorilor biblici şi remarcase pe bună dreptate că majoritatea detaliilor dintr-un text scripturistic nu au o valoare pragmatică, ci un teologică, morală. El notează profunzimea detaliilor biblice şi faptul că stilul acesta atât de concis

---

22 *Cf.* Michael Wadsworth, *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Sussex, 1981, pp. 11-15.

23 *Idem*, pp. 20-21 *sq*.

24 *Cf.* Dennis Nineham, *The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change*, Macmillian, 1976, pp. 2-19.

25 *Idem*, p. 36.

26 *Id*., pp. 48, 94. Vezi şi modul cum defineşte Nineham demersul exegetic, *Op. cit.*, p. 53.

sugerează în realitate mult mai deplin complexitatea vieţii şi deschide, întotdeauna, înspre altceva[27].

Dacă ar fi să-l creditām pe George Florovsky, atunci discuţia ar trebui transferată în terenul iconologiei. Referindu-se la stilul evangheliştilor, Florovsky observă şi el că aceştia nu intenţionau, după cum am văzut mai sus în discuţia referitoare la cuvintele din începutul Evangheliei după Luca, să relateze fidel, pas cu pas, toate faptele Mântuitorului Hristos. Să nu uităm că realismul a apărut mult mai târziu. Autorii Evangheliilor scriu, în opinia lui Florovsky, pentru a transmite o doctrină şi o imagine, dar una istorică şi divină în acelaşi timp. Nu vom afla, în Evanghelii, un portret al lui Iisus Hristos ca persoană istorică, ci o *icoană* a Sa[28]. Iar această tehnică se poate generaliza, credem noi, pentru toţi autorii cărţilor biblice. Nici unul nu abundă în detalii, majoritatea se mulţumesc să sugereze calităţile personajelor, decât să le descrie. Tot aşa se întâmplă şi în fragmentele narative. Acest fapt i-a făcut pe unii cercetători să conchidă că Biblia este scrisă într-un stil simplu, frust, lipsit de valoare estetică. Ni se pare, totuşi, urmându-i pe Auerbach şi Florovksy, că avem de a face cu un limbaj mai degrabă concentrat, aşa ca în poezie – cum ar spune Northrop Frye[29]. Fiecare element dintr-un text biblic are un loc şi un rol bine determinat, asemenea detaliilor unei icoane. Iar o icoană nu oferă o imagine în mod necesar fidelă realităţii istorice, dar nici una cu totul străină de aceasta. La rândul său, textul biblic oferă un ansamblu de elemente sugestive, semnificative, ce se pretează la mai multe modalităţi de lectură, dar nu va corespunde niciodată complet unei realităţi istorice date, pentru că este un text menit nu să informeze, ci să descopere. Dacă lucrurile ar sta altcum, hermeneutica nu şi-ar mai afla rostul. În schimb, noi interpretăm pentru a înţelege textul, pentru a ilustra o învăţătură de credinţă, pentru a decela îndrumări morale, etc. În cadrul procesului interpretativ, exegetul se vede chemat să deosebească semnificaţiile textului din momentul scrierii, de cele valabile pentru contextul unde interpretează. În cazul Bibliei interesează, desigur, şi ceea ce au voit autorii săi să spună dar, mai mult de atât, fiind vorba despre un text referenţial, canonic, inevitabil, miezul său este mai cu semă ceea ce cărţile ei spun în continuare, chiar independent de intenţiile autorilor conjuncturali[30]. Dacă detaliile ce semnificau textul într-un timp revolut şi cele care îl semnifică în prezent ţin, cum ar zice Bultmann şi Frye, de paradigma mitologică a secolului, atunci putem spune că interpretul demitologizează, iar apoi remitologizează textul. Ei bine, cu traduceri similare se ocupă de multe ori şi arta. Deloc întâmplător, savanţi precum Robert Morgan şi John Barton consideră arta în general ca o formă alternativă a

---

27 Robert Alter, *Op. cit.*, pp. 24, 154 sq. şi T. R. Henn, *The Bible as Literature*, Lutterworth Press, London, 1970, pp. 21-23. *Cf.* Erich Auerbach, *Mimesis. Reprezentarea realităţii în literatura occidentală*, traducere de I. Negoiţescu, Polirom, 2000, pp. 13-16.

28 Georges Florovsky, *Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View*, Volume One in the *Collected Works* of G.F., Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972, p. 25.

29 Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and Literature*, Routlege & Kegan Paul, 1982, p. 3. În *Le Degré Zéro de l'Écriture*, (Seuil, 1953), Roland Barthes spunea la un moment dat că numai în dicţionare sau în poezie este posibil ca un cuvânt să se comporte asemenea unei cutii a Pandorei sau a unei *relicve sacre* [s.n.]. Să devină, adică, loc de convergenţă şi să-şi poată cuprinde semnificaţiile într-o deplină libertate de înţelesuri.

30 Cf. Umberto Eco, *Limitele interpretării*, traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996, pp. 26, 101.

hermeneuticii[31]. "Ni-l închipuim pe Moise nu cum era el, spune şi T.R. Henn, ci aşa cum l-a sculptat Michelangelo."[32]

În chip de concluzie la cele arătate până aici, putem spune că Biblia este deja, de secole, un adevărat rezervor de inspiraţie pentru artă în general şi pentru literatură în special. Datorită formelor de expresie şi a modalităţilor de organizare textuală privilegiate de către autorii textelor cuprinse în Canon, Biblia a fost şi continuă să fie un izvor nesecat de inspiraţie pentru creatorii de artă din toate timpurile. Există un număr impresionant de naraţiuni, parabole, proverbe care, în tot acest răstimp, au impregnat literatura europeană şi au stat, nu de puţine ori, la baza constituirii unor forme artistice noi. Exemplul cel mai la îndemână îl oferă, cu siguranţă, literatura romantică unde, cel puţin în spaţiul anglo-saxon, Biblia ajunge să-i înlocuiască pe clasici ca model literar şi, de aici, devine metatip al culturii romantice occidentale, în efortul acesteia de a desluşi nu doar un text sacru ci, deja, de a afla sensul unei lumi din ce în ce mai schimbătoare[33]. Într-adevăr, începând cu secolul al XVIII-lea, autorii de literatură se simt chemaţi nu doar să încânte spiritul, prin creaţiile lor, ci să caute răspuns la marile întrebări ale omului transfigurând, parabolic, clipa. Momentul. Vom reveni.

I.b.2: Biblia generează elemente de conştiinţă literară

Am putea zăbovi aici asupra rolului jucat de Scripturile Sfinte în dezvoltarea şi rafinarea procedeelor hermeneutice şi a analizei de text. Cum însă atenţia noastră se concentrează, în eseul de faţă, asupra raportului dintre Biblie şi literatură, vom amâna nu fără regret o discuţie atât de interesantă[34]. Fiind vreme de veacuri în atenţia unei pleiade impresionante de exegeţi, Scripturile au condus nu doar la dezvoltarea şi rafinarea procedeelor analizei de text, ci şi la conturarea unei conştiinţe hermeneutice. De fapt, dacă admitem ideea că literatura poate fi percepută, cel puţin parţial, ca expresie a unui efort exegetic, atunci studiul nostru s-ar prezenta, într-o mare măsură, şi ca o strădanie de a deschide un filon de cercetare cât se poate de bogat, în orizontul atât de generos al hermeneuticii biblice şi nu numai.

Dar în cele ce urmează vom căuta să vedem în ce măsură Biblia a avut un cuvânt de spus în cristalizarea a ceea ce astăzi numim conştiinţă literară. Susţinem că Biblia a influenţat dezvoltarea literaturii nu doar ca o simplă sursă de inspiraţie, ce-i drept inepuizabilă, ci şi la nivelul concepţiei statutului textului literar. Unii cercetători ai acestui fenomen, între care şi Stephen Prickett, consideră că inclusiv apariţia ideii de carte, în literatura europeană, este datorată în mare măsură Bibliei. Veacuri la rând, Biblia a fost socotită Cartea Cărţilor – o unitate în diversitate, mai degrabă dezvăluind semnificaţii decât descoperindu-le, transmiţând o înţelepciune sacră prin felurite

---

[31] Vezi, în acest sens, Robert Morgan & John Barton, *Biblical interpretation*, Oxford University Press, 1988, pp. 199-200.

[32] T. R. Henn, *Op. cit.*, p. 183.

[33] *Idem*, pp. 80 *sq*. Prickett ajunge la această concluzie analizând implicaţiile răspândirii traducerii autorizate a Scripturii (*Authorised Version*) în Anglia, fenomen conjugat cu influenţa ideilor lui Schleiermecher şi a lui Fr. Schlegel în conturarea sensibilităţii romantice. Vezi o panoramă a fenomenului în lucrarea lui D. L. Jeffrey, *A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature*, Eerdmans, Grand Rapids, 1992

[34] Recomandăm totuşi o lucrare foarte bună în acest sens, recent apărută sub semnătura lui Ion Pânzaru. Vezi Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Polirom, 1999. Vezi şi Stephen Prickett, *Words and the Word. Language, poetics and biblical interpretation*, Cambridge University Press, 1986; R. ApRoberts, *The Biblical web*, University of Michigan Press, 1994.

imagini, simboluri, istorii uneori fără vreo legătură evidentă între ele, etc[35]. Menirea Bibliei este aceea de a revela voia lui Dumnezeu şi de a ne călăuzi în aventura cunoaşterii divine. Prin transfer, autorii de literatură se vor simţi chemaţi să vorbească prin intermediul creaţiilor lor despre semnificaţii profunde, să dezvăluie intuiţii fulgurante şi chiar să prilejuiască momente de graţie. După cum vom avea prilejul să constatăm, există şi o importantă zonă a poeziei, aspirante la crearea unor stări sufeleteşti vecine, dacă nu chiar identice, cu starea de rugăciune[36]. Sunt poeţi contemporani nouă care discută deschis despre religiozitatea creaţiei lor. De exemplu, P.J. Kavanagh declara acum câţiva ani, într-un interviu, că i-ar veni foarte greu să-şi imagineze un poet cu totul lipsit de dimensiunea religioasă. "Un poem, spune el, reprezintă o încercare de a asculta muzica din cuvintele ce descriu o intuiţie."[37] Faptul că Scripturile pot fi luate în considerare cel puţin ca punct de reper în procesul de concepere a statutului textului literar ne face să ne întrebăm dacă nu cumva ele au jucat un rol şi în procesul de cristalizare a unor elemente esenţiale pentru constituirea conştiinţei literare moderne sau, mai precis, a conştiinţei de sine a literaturii moderne. Elementele asupra cărora am decis să ne oprim sunt: ideea de autor, spiritul critic şi ideea de canon literar.

Autorul

Problematica autorităţii se vădeşte a fi deosebit de complexă, în teren biblic. Ştiut este că aici, cu foarte puţine excepţii, numele autorilor tind să înlocuiască numele cărţilor din Canon. Marca titlului este dată de numele autorului. Totuşi, fiecare autor tinde să-şi estompeze cât mai bine identitatea pentru a pune în evidenţă o autoritate superioară, divină, al cărei mesaj se vede chemat să-l transmită. Cărţile biblice sunt scrise, nu-i aşa, sub inspiraţie divină. Autorul lor ultim nu este omul, ci Dumnezeu. Autorul uman al unui text biblic se plasează mereu în cadrul Tradiţiei şi tinde, din binecuvântate pricini, să-şi găsească un loc cât mai ferit de privirile curioase. Totuşi, rolul său nu este nicidecum neglijabil. În fond, avem de a face cu un proces teandric aici, unde litera este menită să preînchipuie întruparea, în-omenirea divinului. Chiar dacă ar exista destule elemente comparabile, situaţia este inedită în contextul culturii antice şi poate că tocmai de aceea a generat nenumărate discuţii. Pentru Biserica creştină, confruntată cu starea de confuzie stârnită de apariţia şi punerea în circulaţie a unor texte numite ulterior "apocrife", scrise de autori incerţi sau de personaje care îşi puneau producţiile proprii pe seama vreunei personalităţi general recunoscute, era esenţial să se pronunţe cu claritate în privinţa autorităţii cărţilor biblice. Miza era prea mare, pentru ca Părinţii să o nesocotească şi să nu o plaseze între preocupările majore ale Bisericii. Astfel, ei sunt probabil printre primii cărturari ce şi-au pus vreodată problema de a colecta informaţii şi a depista, într-un text, elementele necesare pentru a stabili cine anume l-a scris. Demersurile acestor adevăraţi savanţi, suntem încurajaţi să credem, au contribuit considerabil la cristalizarea ideii de autor literar.

Deloc întâmplător, ideea de autor literar începe să se deosebească de cea de simplu scriitor abia la finele perioadei patristice, pe la jumătatea Evului Mediu. Pînă atunci, scriitor putea fi un copist, secretarul vreunui nobil, un compilator sau chiar şi un traducător. Autor, în schimb, nu mai putea fi oricine. Avem de a face, în ultimă

---

[35] *Cf.* Stephen Prickett, *Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible*, Cambridge University Press, 1996, pp.2-4.
[36] Vincent Buckley, *Poetry and the sacred*, Chatto & Windus, London, 1968.
[37] Interviul apare în vol. Clive Wilmer, *Poets talking. The "Poet of the month" interviews from BBC Radio 3*, Carcanet, Manchester, 1994, pp. 85-86.

instanţă, cu un transfer de calităţi. Autorul prin excelenţă al Bibliei este Dumnezeu, iar El are ca atribute, printre altele, creativitatea şi atotştiinţa. În plus, îşi evaluează acţiunile şi îşi asumă responsabilitatea pentru ele. În ziua a şaptea, după cum inspirat comentează Wittgenstein, El nu se odihneşte pur şi simplu, ci îşi consideră creaţia critic, din exterior. Autorii umani ai cărţilor biblice vor trebui să satisfacă, şi ei, această paradigmă devenind, astfel, puncte de reper pentru configurarea ideii de autor în general. Începând chiar din Evul Mediu, autorul de literatură se află deja în căutarea cuvântului "ce exprimă Adevărul", nu mai scrie doar pentru ca să distreze, încearcă să fie original, se raportează mereu la un cititor potenţial, iar opera lui se cere citită neapărat ţinându-se seama şi de propria-i persoană. Dante este acela care îndeplineşte, aici, rolul de placă turnantă. El crede în demnitatea filosofică a poeziei, nu se teme de operele poeţilor clasici (le receptează ca alegorii *in factis*) şi, împreună cu un Albertino Mussato, vorbeşte despre chemarea poetului de a continua Scripturile Sacre[38]. Cântul XXXIII din *Purgatoriu* este probabil cel mai grăitor în acest sens. De aici şi până la dorinţa modernilor de a scrie o carte ultimă, totală, un fel de nouă Biblie atotcuprinzătoare, nu mai este decât un pas. La fel, şi până la fundamentarea credinţei că artistul trăieşte într-un spaţiu aflat dincolo de bine şi de rău fiind, ca atare, absolvit de responsabilităţile moralei comune, în schimbul unei opere magnanime. Credinţă care, evident, o dată general acceptată, elimină dimensiunea etică din artă.

Menţionam, mai sus, că majoritatea cărţilor biblice poartă ca titluri numele autorilor lor. Aceasta pentru că numele autorului devine, implicit, marcă a autenticităţii unui text şi dobândeşte astfel funcţii metatextuale. Avem de a face, fără doar şi poate, cu un nou tip de cultură: în zona oralităţii nu importă atât cine a produs un text, cât cine l-a performat ultima oară. Personalitatea autorului nu influenţează receptarea textului, aşa ca în cazul de faţă. Dar, în noua cultură, autorul nu doar că face acest lucru, dar, începând cu secolul al XVIII-lea, se bucură inclusiv de drepturi juridice de proprietate asupra creaţiilor sale[39]. Astăzi, în plin (post)modernism, putem semnala o tendinţă de reconfigurare a ideii de autor, de retur la statutul specific culturilor orale. Doar că, în cadrele unei culturi de masă, nu se mai vorbeşte despre anonimatul autorului, ci despre impersonalizarea lui. Epoca noastră tinde să răstoarne auctoritatea autorului, prezentându-l ca pe un conveior sau, în cazul fericit, ca pe un combinator de elemente gata făcute, selectate dintr-un bagaj de achiziţii culturale detectabile. Autorul este cel mult un producător de reţele de semnificaţii în care, însă, personalitatea lui se diseminează, excedată de spectacolul polisemic oferit de proliferarea interpretărilor ce-i scapă cu totul de sub control. Dacă în cultura tradiţională autorul îşi manifesta anonimatul prezentându-se pe sine ca "substitut al locutorului divin" (P. Zumthor), astăzi el îşi exprimă depersonalizarea oferindu-ne spre contemplare obiecte preluate din cotidian, asupra cărora nu mai intervine decât minimal[40]. Moartea autorului, putem spune, este proclamată la doar câteva decenii după proclamarea morţii lui Dumnezeu.

---

[38] *Cf.* Umberto Eco, *Arta şi frumosul în estetica medievală*, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999, pp. 152-158

[39] În 1709 apare, în Anglia, *Statute of Anne*, considerat primul act legislativ referitor la drepturile de autor. Prin acesta, Camera Comunelor recunoştea dreptul exclusiv al autorului de a-şi imprima lucrările vreme de 21 de ani. În 1741 o lege similară s-a votat în Norvegia, pentru ca în 1742 acelaşi lucru să se petreacă şi în Spania. Franţa recunoaşte drepturile autorilor în 1777, iar în Statele Unite primele decrete referitoare la copyright apar în anii 1790, 1791 şi 1793.

[40] Vezi tendinţele respective prezente mai ales în Pop Art, în creaţiile unor artişti plastici cum ar fi Jasper Johns, Roy Lichtenstein sau Claes Oldenburg. O carte esenţială pe această temă este cea a lui J.-P. Keller, *Pop Art et évidence du quotidien* , 1979.

Spiritul critic

Cât despre spiritul critic, mulţi dintre noi considerăm de la sine înţeles că a apărut relativ târziu şi că reprezintă una dintre cuceririle raţionalismului. La sfârşitul anilor 70, profesorul Herbet N. Schneidau lansa, printr-o carte extrem de provocatoare, ideea deosebit de interesantă că spiritul critic nu este nici pe departe o invenţie a raţionalismului şi că nu poate fi înţeles corect decât în raport cu Biblia[41]. Schneidau porneşte de la premisa că lumea antică, fiind întemeiată pe baze tradiţionale, depindea în mare măsură de cultivarea fidelităţii faţă de strămoşi, faţă de trecut în general. Într-un cadru tradiţional, păstrarea şi transmiterea nealterată a înţelepciunii strămoşilor reprezintă o componentă esenţială, iar cadrele existenţei sunt acceptate ca "dat". Autorii cărţilor biblice propun acestei lumi tradiţionale un model cu totul nou, o perspectivă dinamică, presupunând analizarea şi evaluarea constantă a instituţiilor şi a modurilor de viaţă trecute şi prezente. Exemplele predilecte pe care îşi construieşte Schneidau demersul sunt preluate, evident, din Cărţile Profetice. Biblia propune o atitudine critică şi autocritică, în acelaşi timp, precum şi un prim model demitologizant. După Northrop Frye, "una dintre funcţiile practice ale criticismului, prin care înţeleg organizarea conştinentă a tradiţiei culturale, este [...] să ne facă mai conştienţi de condiţionarea noastră mitologică."[42] Autorii biblici nu sunt critici doar la adresa aşezămintelor şi a practicilor idolatre, ci şi faţă de orice tendinţă de a plăsmui mituri în jurul nostru sau al instituţiilor noastre politice. Cultura Occidentală, conchide Schneidau, a moştenit întru totul această atitudine critică. De aici ar proveni, spune el, incapacitatea culturii iudeo-creştine de găsi complet satisfăcător un complex cultural sau altul, precum şi necesitatea ei perpetuă de schimbare. Mai mult, Schneidau consideră că literatura, prin faptul că nu acceptă nimic fără o evaluare prealabilă în spirit cartezian, manifestă neobosit o atitudine critică foarte riguroasă şi se află mereu în căutarea de noi forme de expresie, reprezintă cel mai nimerit starea de perpetuă mişcare, de căutare, a lumii în care trăim[43].

Tezele susţinute de Schneidau pot fi privite cu suspiciune, ca simple exagerări sau afirmaţii exaltate ale unui spirit pietist ce caută să demonstreze, cu orice preţ, supremaţia Bibliei. Manifestări critice se pot înregistra, neîndoios, şi în cultura antică. Poate doar că, în filosofia greacă bunăoară, ele nu vor fi fost cuprinse într-un sistem unic şi atât de coerent, asemenea celui iudeo-creştin. Dar nu vom putea trece prea uşor cu vederea curentele de sorginte mesianică prezente în mai toate literaturile din spaţiul cultural iudeo-creştin. Creaţia lui Ion Heliade-Rădulescu, ca să nu menţionăm decât unul dintre exemplele cele mai evidente, fără a necesita o analiză foarte subtilă, ni se pare emblematică în acest sens. Multe dintre producţiile revoluţionarilor paşoptişti sunt construite pe baza unor modele biblice sau valorifică teme, pasaje, imagini scripturistice. Drept este că acestea apar alături cu modele de sorginte clasică. Însă rămâne faptul că personalităţi precum Bălcescu sau, mai târziu şi într-un conext diferit, Iorga se văd percepute, deloc întâmplător, ca "Apostoli ai neamului". De asemenea, la o privire mai atentă, mistica naţionalismelor din anii '30 se vădeşte a fi construită pe o etică de sorginte mai degrabă veterotestamentară. La fel, ceva mai recent, un Che Guevara de exemplu este reprezentat grafic în ipostaze christice, sau un autor precum Pablo Neruda valorifică din plin referinţe culturale creştine în poezia

---

[41] Herbert N. Schneidau, *Sacred discontent. The Bible and Western Tradition*, University of California Press, Berkely, 1977.

[42] Northrop Frye, *Op. cit.*, p. XVIII.

[43] *Cf.* Herbert N. Schneidau, *Op. cit.*, în special pp. 3, 12 *sq.*, 17, 102, 262-269.

lui altcum evident tributară unei ideologii politice de stânga[44]. Alţii, cum ar fi D.H. Lawrence sau Georges Bataille, percep sacrul ca pe o transgresare a valorilor burgheze şi exploatează, atunci când îşi expun această credinţă, modele mesianice: Iisus Hristos transgresase şi El, nu-i aşa, valorile general acceptate ale clasei de mijloc iudaice[45]. "*Jésus était un hors-la-loi*" - avea să cânte şi Edith Piaf, într-o Franţă aflată sub ocupaţie nazistă.

Cartea lui Schneidau este criticabilă, însă dintr-un cu totul al punct de vedere. Atunci când defineşte secularizarea ca find stadiul logic al unei tradiţii care se auto-demitologizează neîncetat, această tradiţie fiind cea iudeo-creştină[46], este evident că el nu percepe tradiţia în sensul de mediu conveior al revelaţiei divine, aşa cum este ea acceptată în cadrele iudeo-creştine. O dată înţeleasă astfel, ca Tradiţie, nu mai putem vorbi despre demitologizarea ei. Cel mult putem spune că ea acţionează demitologizant, dar în sensul indicat mai sus, adică vizând să ne demonteze tendinţa de a plăsmui mituri în jurul nostru sau al instituţiilor noastre. Atunci, spiritul critic al autorilor biblici este departe de accepţiunile adânc înrădăcinate astăzi. Putem vorbi, în cazul lor, mai degrabă despre un spirit diacritic, despre o capacitate formidabilă de a deosebi duhurile, şi nu despre faptul că acuzau furioşi licenţele concetăţenilor lor. Criticile profeţilor la care se referă Schneidau nu sunt întemeiate politic sau economic, ci teologic. Ei se opun alianţelor cu Egiptul şi militează în favoarea încheierii unor tratate cu babilonienii, de exemplu, nu din calcul politic, ci pentru că Tora interzicea cu desăvârşire încheierea vreunui pact de orice fel cu egiptenii (*Cf.* Deuteronom 17:16). Pentru evrei, Egiptul simboliza robia păcatului, iar încheierea unui tratat de alianţă cu această ţară ar fi însemnat nici mai mult nici mai puţin decât pactizarea cu puterile întunericului. Criticismul lor este unul teologic şi moral, în primul rând. Însă, încă o dată o spunem, nu am putea nega faptul că ei au fost priviţi ca modele şi chiar imitaţi de către făuritorii modernismului, dar într-un context diferit şi responsabil, cu siguranţă, de modificarea sensului şi implicaţiilor criticismului profetic. Tendinţele de emancipare faţă de religie, manifeste mai ales după secolul al XVIII-lea, sunt tributare numai formal modului biblic de a analiza instituţiile veacului.

Dacă ar fi să ne referim la inevitabilele implicaţii politice ale discuţiei noastre, am putea spune că raportul dintre Biblie, literatură şi politic nu este unul de apartenenţă ci, ca să spunem aşa, unul bazat pe generozitate. Sau, de ce nu, pe o generozitate abuzată. Scripturile au fost citate adeseori ca argumente autoritative sau ca exemple în dezbaterile de idei care, la un moment dat, au condus la configurarea paradigmei culturale moderne. Cum Biblia deţinea monopolul afirmării şi ilustrării credinţei iudaice, respectiv a celei creştine, statutul ei a fost luat ca model, literar şi nu numai, inclusiv pentru producerea unor texte care, la rândul lor, vor fi menite a afirma şi a ilustra credinţe şi idealuri politice, de astă dată.

Ideologiile produc, fără excepţie, texte de referinţă. Adoptate ca atare, acestea se bucură de o aură magisterială acceptată axiomatic. În culturile (post)moderne, spaţiul public este cucerit de aceste ideologii şi de textele lor "sacre" sau, cu alte cuvinte, de elemente profane care încearcă să se prezinte pe sine sub masca a ceea ce

---

[44] Vezi pe această temă Jill E. Albada Jelgersma, *Mourning, melancholy and the Millenium in Martin Jay, Julia Kristeva and Pablo Neruda*, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 34 *sq.*

[45] *Cf.* Terry R. Wright, *Lawrence and Bataille: Recovering the sacred, re-membering Jesus*, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 46 *sq.*

[46] Herbet N. Schneidau, *Op. cit.*, p. 24.

odinioară reprezenta sacrul. Astfel devine posibil ca religia să fie privită ca o chestiune de alegere personală, iar Biblia să fie percepută ca text sacru doar într-una dintre multiplele zone ce ţin de sfera privată[47]. Ea rămâne Sfântă pentru un grup restrâns de fideli. Altcum, este istorie. Sau mitologie?

Canonul

Despre canon am avut deja prilejul să vorbim şi am putut constata că tocmai discuţiile purtate în jurul alcătuirii acestuia sunt responsabile în mare măsură pentru dezvoltarea ideii de autor, pentru rafinarea metodelor de exegeză şi pentru subţierea spiritului critic. Este acum momentul să ne concentrăm atenţia asupra acestui aspect devenit, după câte se pare, una dintre arcanele (post)modernismului. Paradoxal, ce-i drept, dar adevărat.

Oricine ştie despre canon că nu este invenţia lui Harold Bloom. De asemenea, majoritatea iubitorilor de litere sunt preveniţi de faptul că, iniţial, cuvântul acesta însemna "lege, normă, reglementare" şi că, la un moment dat, a început să fie legat de colecţia cărţilor pe care Biserica le numeşte "sfinte" pentru că le acceptă ca fiind scrise sub inspiraţia Duhului Sfânt şi cuprinzând revelaţia divină. De aici, noţiunea de canon a ajuns să însemne o listă de cărţi, un catalog cuprinzând piesele cele mai reprezentative pentru o perioadă istorică, pentru un curent artistic, pentru o tradiţie, o şcoală, etc. în virtutea faptului că piesele cuprinse aici, şi nu altele, ilustrează cel mai adecvat ansamblul de judecăţi specifice unei grupări sau alteia. Piesele respective devin canonice, sunt prezentate ca model, studiate în şcoli şi chiar devin subiectul unui adevărat cult, prin manifestările comemorative organizate periodic în jurul lor. Totodată, ele ajung în scurt timp subiectul unor atitudini contestatare. Dar ceea ce ne interesează pe noi, în momentul de faţă, este să schiţăm traseul prin care noţiunea de canon a ajuns să fie transferată din domeniul ştiinţelor teologice în cel al artei, precum şi implicaţiile acestei adevărate traduceri.

La începutul eseului nostru, atunci când am adus în discuţie noţiunea de canon pentru a discuta, pornind de aici, distincţia dintre literatura sacră şi cea profană, unde sacre erau considerate scrierile canonice, iar profane cele necanonice, am putut remarca existenţa unei a treia categorii de texte, foarte dificil de încadrat fără rest în vreuna dintre aceste categorii. Este vorba, evident, despre cărţi precum I-III Macabei, Tobit, Iudita, III Ezdra, Iisus Sirah, etc., cărţi considerate bune de citit, normative din punct de vedere moral, dar nu întru totul conforme cu prevederile canonului. Ideea noastră este că aici sunt de căutat începuturile transferului ce ne interesează.

Ştiut este că, la apariţia creştinismului, canonul iudaic al Scrierilor Sfinte fusese deja încheiat. Biblia primilor creştini era ceea ce noi suntem obişnuiţi să numim astăzi "Vechiul Testament". Textele fondatoare ale creştinismului, scrise în decursul primului secol al erei comune, vor fi selectate dintr-un corpus destul de vast şi vor fi adăugate la canonul biblic destul de târziu. Discuţiile în jurul canonului creştin al Cărţilor Sfinte au durat aproape şapte secole[48]. În tot acest răstimp, avea să se producă o dublă modificare.

---

[47] Vezi cărţile lui Bryan R. Wilson, *Religion in secular society: A Sociological comment*, Watts, London, 1966 şi *Religion: Contemporary issues*, The “All Souls” seminars in the sociology of religion, Bellew Publishing, London, 1992.

[48] Numirea cărţilor canonice s-a generalizat prin canonul 59 şi 60 ale Sinodului din Laodiceea, în anul 343, şi prin Epistola Festivă a Sf. Atanasie cel Mare. Principalele decizii sinodale privind canonul Sfintei Scripturi sunt: canoanele 60 şi 85 Apostolice (sec. I); canoanele 59 şi 60 Laodiceea (anul 343); canoanele 24, 103 şi 105 Cartagina (anul 419); canonul 63 Trulan (anul 692).

În primul rând, se schimba modul de receptare a scrierilor sacre: ceea ce în trecut fusese Biblia ebraică, era pe cale de a deveni "Vechiul Testament", adică parte a Bibliei creştine, care mai conţinea şi "Noul Testament". Astfel, unele cărţi canonice din Vechiul Testament erau receptate acum diferit, dintr-o perspectivă nouă, creştină, universalistă. Multe detalii din Psalmi sau din Isaia, de exemplu, erau citite într-un fel de către evreii din Palestina, în alt fel de către creştinii proveniţi dintre evreii elenişti şi cu totul diferit de către creştinii dintr-o regiune oarecare a Imperiului Roman. De asemenea, în alt mod vor citi Scripturile creştinii din secolul VII, de pildă. Fenomenul este uşor de înţeles printr-o analogie cu procesul prin care literatura română trece chiar în prezent. Recent, Nicolae Manolescu mărturisea că experienţa didactică i-a prilejuit să constate că generaţia actuală de studenţi citeşte deja altfel romanul românesc scris înainte de 1989. Atunci când citesc romane cum ar fi *Drumul cenuşii* sau *Căderea în lume*, tinerii studioşi care în 1989 aveau vârste cuprinse între 12-13 ani sunt tentaţi să atribuie textului alte înţelesuri decât cele intuite de către un cititor deja matur, pe atunci. În mare majoritate, aceşti studenţi au nevoie de un plus de informaţie pentru a percepe implicaţiile politice sau jocul cu asprimile cenzurii, între altele, prezente în text[49].

În al doilea rând, de-a lungul acestor secole de discuţii, cărturarii avuseseră destule prilejuri pentru a se obişnui cu ideea că textul sacru este, la o adică, chestionabil şi că lista de cărţi canonice se poate modifica. Deloc întâmplător, acum apar primele tendinţe de a insera între cărţile Vechiului Testament şi cele ale Noului Testament, un alt corpus de texte, cuprinzând scrieri iudaice sau elenistice nemenţionate în canonul ebraic al Bibliei, dar nici în proiectele creştine. Remarcabilă în acest sens este, de exemplu, pledoaria lui Rabano Mauro în favoarea acceptării, în acest spaţiu interstiţial, a cărţilor I-III Macabei. El nu va susţine canonicitatea acestor cărţi, ci faptul că ele pot fi citite fără teamă de către credincioşi, după o concepţie consacrată de către Grigorie cel Mare: "*libris licet non canonicis sed tamen ad edificationem Ecclesiae editis*". Conştient de faptul că autoritatea cărţilor I-III Macabei este incertă, că fragmente extinse din ele sunt ficţiuni, etc. Rabano Mauro îşi va susţine argumentaţia indicând pasaje cu valoare teologică sau morală, pe lângă cele verificabile din punct de vedere istoric, şi subliniind valoarea estetică a textului[50]. Până la urmă, I-III Macabei vor fi adăugate cărţilor Sfintei Scripturi, dar numai ca texte deuterocanonice. Modificările operate de către Părinţii Bisericii asupra canonului iudaic, precum şi victorii de genul celei repurtate de către Rabano Mauro vor accentua caracterul sacru al canonului ecleziastic şi al Bisericii, ca depozitar al acestuia. Însă una dintre consecinţele acestui fapt este şi aceea că, de acum, canonul devine parte a discursului puterii: cu ajutorul lui, se vor diferenţia piesele conforme cu un set de norme acceptat, de cele neconforme acestuia, apoi unele dintre ele vor fi autorizate, iar celelalte amendate şi, în fine, pe cele autentificate canonul le va recomanda drept model[51].

Interesant că amplul proces de secularizare din veacurile următoare nu a adus absolut nici un fel de atingere acestor funcţii ale canonului. În schimb, s-a accentuat caracterul canonului de instrument al puterii, proces cu efecte dintre cele mai suprinzătoare, uneori. Chiar şi în afara vreunei religiozităţi anume, unele dintre textele

---

49 *Cf.* Nicolae Manolescu, *Cum citim*, în "România literară", nr. 14/12-18 Aprilie 2000, p. 1.

50 *Cf.* Raffaele Savigni, *Instanze ermeneutiche e redifinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei*, in "Annali di Storia dell'esegesi" 11/2 1994, pp. 571 *sq*.

51 Despre canon ca discurs al puterii, vezi Valentine Cunningham, "Canons", în vol. *The discerning reader. Christian perspectives on literature and theory*, Edited by David Barratt, Roger Pooley, Leland Ryken, APOLLOS & BakerBooks, 1995, pp. 40-42.

prezente în canonul literar, texte de manual de cele mai multe ori, chiar ficţiuni fiind, conduc la o adevărată mitologizare a istoriei, bunăoară, şi ajung să impresioneze imaginarul colectiv ca "adevăruri" istorice. O creaţie de genul poeziei *Mama lui Ştefan cel Mare*, de exemplu, este citată adeseori ca sursă de autoritate, în ciuda faptului că se bazează pe o neconcordanţă cronologică peste care, însă, se trece destul de uşor. Acelaşi lucru se întâmplă, o demonstrează foarte bine Sorin Alexandrescu, şi cu literatura canonică (Alexandri, Coşbuc) din jurul Războiului pentru Independenţă, care încapsulează evenimentul într-un discurs cultural consacrator[52].

Notabil este şi modul cum va fi afectată ideea de canon în contextul dictaturilor comuniste. Deosebirile între listele de cărţi indexate în epoca Inchiziţiei şi cele interzise în perioadele de instaurare a regimurilor comuniste din Europa de est sunt doar cosmetice. În schimb, în cel de al doilea caz, tocmai aceste cărţi devin canonice, neoficial. Livius Ciocârlie remarca prezenţa, în România comunistă, a două canoane: unul oficial şi unul critic. Doar că, aici, cel oficial nu făcea decât să listeze titlurile ortodoxe din punctul de vedere al puterii politice, iar cel critic le indica pe cele ortodoxe în orizontul literaturii, însă heterodoxe din perspectiva puterii[53]. Această stare de fapt se regăseşte, oricât ar părea de paradoxal, şi în abordarea (post)modernă a canonului Biblic, iar observarea ei poate fi utilă pentru înţelegerea rolului pe care şi-l va asuma, de acum, literatura.

Aspectul cel mai vizibil constă în ceea ce Valentine Cunningham numea "simpatia faţă de aprocrife"[54]. Cititorul (post)modern, notează cercetătoarea britanică, se simte mult mai atras de cărţile deuterocanonice, cum ar fi istoria Juditei şi a lui Holofren, sau de evangheliile apocrife, unde crede că va afla indicii esenţiale, omise în scrierile canonice. O lectură a "Bibliei" de acest gen, conchide Valentine Cunningham, ar fi fost imposibil de imaginat într-o epocă dominată de tradiţie. Cititorul care parcurge Biblia astfel nu mai caută să se conformeze unor canoane, unui *modus vivendi* propus de către o instituţie de a cărei autoritate divină el este încredinţat, ci caută suport pentru un *modus vivendi* propriu. Este o lectură posibilă numai şi numai într-un mediu unde privatizarea credinţei s-a produs deja şi unde Biblia, în versiunea ei canonică, nu mai satisface toate orizonturile de aşteptare. Aici, conferirea unei autorităţi canonice textelor deuterocanonice sau celor apocrife devine condiţie strict necesară. Dar, atenţie, această autoritate nu va fi valabilă decât în cadrul unui canon privat, ce ar putea să cuprindă foarte bine o combinaţie de pasaje din Istoria Suzanei, alături de fragmente din Coran, pagini din literatura simbolistă sau avangardistă şi câteva texte freudiene.

În prelungirea acestui tip de lectură mai există, după cum s-a remarcat în repetate rânduri, un altul: lectura într-o cheie apologetică (post)modernă a Bibliei, tributară metodelor istorico-critice, care doreşte cu tot dinadinsul să ţină pasul cu exigenţele paradigmei actuale şi să demonstreze că Scripturile pot figura foarte bine pe listele canonului (post)modern. Dar acest lucru este foarte greu de conceput în afara direcţiilor deschise de Bultmann. Unul dintre multiplele efecte ale scrierilor lui Bultmann, chiar dacă el nu a susţinut niciodată în mod explicit aşa ceva, a fost şi ideea că putem renunţa la acele elemente din Scriptură pe care noi le considerăm irelevante sau chiar opace pentru cititorul contemporan, sau la cele momentan dificile din punct

---

52 Sorin Alexandrescu, "Război şi semnificaţie. România în 1877", în vol. *Privind înapoi, modrenitatea*, Ed. Univers, Bucureşti, 1999, pp. 19 *sq*.

53 *Cf.* Livius Ciocârlie, *Noi şi trecutul nostru*, în "Observator cultural", nr. 6 / 04.04.2000 - 10.04.2000, p. 11

54 Valentine Cunningham, *The best stories in the best order? Canons, apocryphas and (post)modern reading*, in "Literature and theology", vol. 14, nr. 1 / March 2000, p. 76.

de vedere exegetic (cum ar fi pasajele referitoare la homosexualitate, bunăoară). Rezultatul va fi o versiune a Bibliei canonică din punct de vedere (post)modern (dacă putem vorbi despre aşa ceva), obţinută prin ocultarea pasajelor ce ar putea motiva o concluzie contrară. Această versiune nu reprezintă, în realitate, decât o selecţie de fragmente din corpusul scripturistic, satisfăcătoare pragmatic şi momentan[55].

În fine, dacă identificăm discursul puterii, aici, în postmodernism, cu unul care privilegiază relativismul ideilor teologice şi propune agnosticismul ca soteriologie, atunci Biblia nici măcar nu mai poate sta între cărţile canonice. Rezerva postmodernă faţă de metanaraţiuni, opţiunea pentru pluralismul opiniilor, diversitatea intereselor, provocările adresate credinţelor a căror unicitatea şi universalitatea nu erau contestate, ieri, de nimeni, interoghează destul de brutal pretenţiile evreilor sau ale creştinilor referitoare la statutul Bibliei ca mediu prin excelenţă al revelaţiei divine. Dacă ar fi să luăm ca exemplu doar una dintre multiplele ideologii postmoderne, ne putem da cu uşurinţă seama că supusă unei grile feministe, de pildă, Biblia ar putea fi chiar eliminată cu totul din canon. Dintr-un punct de vedere feminist, Scripturile iudeo-creştine satisfac un sistem de credinţe ce privilegiază valorile patriarhale, centriste şi imperialiste. În general, Biblia este considerată ca o carte nedreaptă faţă de femei, eminamente masculină şi direct responsabilă pentru validarea excluderii sociale a femeilor. Pentru ca Biblia să se bucure de autoritate inclusiv asupra unui receptor feminin, susţine Ivone Gebara, este strict necesară o reevaluare a ei printr-un demers interpretativ feminist, desprins cu totul de ceea ce este vechi şi, deci, corupt de masculinitate, adică de “hegemonia masculină asupra ştiinţelor biblice”[56]. Trebuie să remarcăm că acestă soluţie vine din partea unui feminism moderat. Pentru că soluţia feminismul radical propune chiar rescrierea Bibliei, ca text sacru, în funcţie de exigenţele acestui curent de idei. Biblia, arată Elza Tamez, a fost scrisă în urmă cu multe secole, într-o cultură patriarhală şi, ca urmare, textul ei nu mai este actual. Duhul lui Dumnezeu, în schimb, continuă să fie prezent şi să se manifeste în lume, în viaţa de zi cu zi a oamenilor. O nouă Scriptură ar trebui alcătuită, prin antologarea textelor care istorisesc vieţile unor femei oprimate. Viaţa fiecărei femei, spune Elsa Tamez, este un text sacru[57]. Şi nu putem să nu recunoaştem în cuvintele ei celebra afirmaţie a lui Dietrich Bonhoeffer: "nu gesturile religioase fac ca un creştin să fie ceea ce este, ci participarea lui la suferinţele lui Dumnezeu, în lumina lumii." Dacă dumnezeul postmodern este viaţa, aşa cum încearcă să demonstreze Don Cupitt, iată că textele canonice ale acestei religii se vădesc a fi istoriile vieţilor personale sau relatările verosimile ale unor destine exemplare.

La începutul anilor '70 deja, Alexander Soljeniţîn vedea în literatură, încă tributar unei paradigme romantice, memoria vie a unei naţiuni şi o considera înzestrată cu menirea de a construi şi păstra identitatea şi unitatea naţiunii respective[58]. Tot în anii '70, Nadezhda Mandelshtam îşi mărturisea credinţa în puterea

---

55 *Cf.* Valentine Cunningham, *Op. cit.*, p. 75.

56 *Cf.* Ivone Gebara, *Quelles Écritures sont autorité sacrée? Ambiguité de la Bible dans la vie des femmes d'Amerique latine* şi Musa Dube-Shomanah, *Écriture feministe et contextes postcoloniaux*, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998, pp. 13 *sq.*, 61 *sq.* Vezi şi Pamela Sue Anderson, *Canonicity and critique: a feminist defence of a post-kantian critique*, în "Literature and theology", vol. 13, nr. 3 / September 1999, pp. 201 *sq.*

57 Elsa Tamez, *La vie des femmes comme texte sacré*, în *loc. cit.* pp. 75 *sq.* Idei similare şi la Joan Martin, *La littérature sacrée des femmes. Récits d'esclaves et éthique womaniste*, Saroj Parratt, *Des femmes initiatrices d'une Écriture orale dans une société asiatique*, în *Idem*, pp. 85 *sq.*, 97 *sq.*

58 *Cf.* Alexander Solzhenitsyn, *Nobel prize lecture 1970*, trad. Lord N. Bethel, Stenvalley Press, London, 1973.

taumaturgică şi vindecătoare a adevăratei poezii, derivată dintr-o percepţie cu totul specială a unei "dreptăţi" profunde, interioare şi a libertăţii specifice artistului[59]. Eliberatoare este marea artă şi pentru Iris Murdoch: ne deschide o nouă perspectivă asupra alterităţii, ne satisface curiozitatea şi ne ajută să fim toleranţi şi generoşi[60]. Exemplele ar putea continua, desigur, cu asupra de măsură, dar considerăm că acestea trei sunt îndeajuns de ilustrative pentru a putea sesiza transferul de atribuţii care se produce acum. Odinioară, Biblia iudeo-creştină era menită să întreţină memoria vie a comunităţilor şi a membrilor acestora, să le cultive conştiinţa de sine prin apel la memorie şi la un set de de prevederi general acceptate şi considerate de provenienţă divină, să vindece pasiuni şi să fie, în ultimă instanţă, izvor de virtuţi.

Vedem bine, o dată cu modificarea de paradigmă operată în evoluţia ideilor din spaţiul european, exact aceste prerogative vor fi atribuite literaturii, care se pliază mult mai bine noului set de valori. Din perspectiva noilor ortodoxii, Biblia iudeo-creştină nu mai poate fi decât, în cel mai fericit caz, *carmina gentilium*, sau, în cel mai nefericit, suma tuturor ereziilor: ea susţine ideologii patriarhale, xenofobe, rasiste, centriste, imperialiste, fasciste etc. Iar rolul de Biblie a veacului îi va reveni, desigur, artei, literaturii.

Este momentul să consemnăm câteva concluzii la discuţia noastră despre rolul Bibliei în conturarea unei conştiinţe literare moderne. În cele de mai sus am putut constata, în primul rând, că vreme de un mileniu şi mai bine, cel puţin până la Renaştere, Biblia s-a aflat în centrul preocupărilor exegetice ajungând, practic, să funcţioneze la un moment dat ca model de a privi, de a percepe şi de a exprima omul şi lumea. În tot acest răstimp, Biblia este Cartea prin excelenţă şi ea conferă statutul cărţii în general. Multă vreme, cultura şi teologia se vor dezvolta împreună, astfel că elementele acestora se întrepătrund în aşa măsură încât pe alocuri ajung să se confunde. Aproape totul stă, fie text literar, istoric, filosofic, în lumina tradiţiei scripturistice, care ajunge astfel să constituie chiar conştiinţa de sine a comunităţii receptoare a textului şi spaţiu privilegiat pentru lectura şi interpretarea semnelor vremii[61]. Acum, în veacul de mijloc, ideea de autor se deosebeşte de cea de simplu scriitor, iar cărturari precum Augustin, bunăoară, ajung la o conştiinţă lingvistică deosebită faţă de cea specifică antichităţii şi produc deja discursuri metaliterare ce pregătesc terenul pentru apariţia criticii moderne. În paralel, hrănindu-se din spiritualitatea Scripturilor, textul literar ca atare tinde la un statut de sacralitate pe două căi: din punct de vedere artistic, anume prin autoreferenţialitate, prin subscrierea la o idee de frumos în sine şi prin tendinţa de a substitui textele consacrate; şi în plan ideologic, manifestându-se apologetic şi edificator în slujba unor curente de opinie devenite, cu aportul acestora, programe politice.

I.c: În spaţiul ortodox

Discuţia noastră nu are pretenţii de exhaustivitate. Nu putem epuiza într-un simplu eseu, şi cu siguranţă că nici nu am avea posibilitatea să o facem oricum, o

---

59 Nadezhda Mandelshtam, *Hope abandoned*, vol. II, Penguin books, 1974, p. 496

60 Iris Murdoch, interviu publicat în vol. Bryan Magee, *Men of ideas*, Oxford University Press, 1982, p. 238.

61 Karlfried Froelich, Translator and editor, *Biblical interpretation in the Early Church*, Fortress Press, Philadelphia, 1984; Beryl Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1984; Umberto Eco, *Arta şi frumosul în estetica medievală*, trad. de Cezar Radu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1999, în special pp. 66 sq., 140 sq.

problematică atât de vastă precum aceea a raportului dintre Biblie şi literatură. Totuşi, înainte de a trece la partea a doua analizei noastre, anume la studiile de caz, ne vom referi pe scurt şi la datele specifice estului european.

Dacă, pentru Occident, secolul al XV-lea a însemnat începutul Renaşterii, pentru partea Răsăriteană a continentului, acelaşi secol a marcat începutul dominaţiei otomane. Urmându-l pe Schneidau putem spune că, în vest, procesul în cauză se manifestă, mai cu seamă după Reformă, oarecum ca o consecinţă firească a teologiei iudeo-creştine aflată într-o continuă expansiune. Mişcarea este una curgând din interior spre exterior, din sânul Bisericii spre zona diversificată şi polimorfă a veacului. Apariţia tiparului, discuţiile filologice purtate în jurul variantelor manuscrise, traducerea Cărţii în limbile vernaculare au condus la ceea ce am numit democratizarea textului şi, implicit, la scoaterea Bibliei din spaţiul eclezial. De cealaltă parte, în Orient, presiunea seculară vine din partea unei culturi şi civilizaţii străine, cea musulmană. Fenomenul cunoaşte urmări specifice chiar şi în plan spiritual. Aici se constată, pe de o parte, tentative de continuare a politicii de simfonie, tipică Bizanţului, între Biserică şi autoritatea civilă, iar în plan spiritual o pronunţată repliere interioară. În perioada imediat următoare apare isihasmul, ca reacţie firească, credem noi, într-un cadru astfel configurat. Totodată, structurile şi doctrina Bisericii intră într-un adevărat regim de supravieţuire şi conservă instituţiile sacrului, miraculos aproape, în datele tradiţionale ale acestora[62]. Rezultatul este că, în Bisericile Răsăritului, Scripturile nu părăsesc spaţiul eclezial. Aici, Biblia este în continuare Sfântă, iar lectura şi interpretarea ei sunt mediate liturgic. Locul predilect unde se citeşte Cartea Cărţilor rămâne biserica, timpul este acela al slujbelor religioase, iar persoana care performează lectura trebuie să facă parte din personalul de cult[63].

În ultimă instanţă, această stare de fapt nu reprezintă decât un relfex al echilibrului dintre cele două căi de transmitere a revelaţiei divine, mărturisite în bisericile tradiţionale: Scriptura şi Tradiţia. Ne însuşim, aici, observaţia lui George Florovsky, care definea Tradiţia, înainte toate, ca pe "un principiu hermeneutic şi o metodă"[64]. Sigur, afirmaţia lui are valabilitate deplină doar dacă ne referim strict la biserica primară, la perioada premergătoare primelor sinoade ecumenice. Situaţia nu se modifică radical după validarea primelor decrete sinodale şi îmbogăţirea Tradiţiei cu documentele ce vor alcătui corpusul de texte canonice. Dar veacul apostolic rămâne, totuşi, perioada când acest fenomen poate fi observat cel mai bine tocmai pentru că acum legăturile de continuitate dintre hermeneutica creştină şi cea iudaică sunt încă evidente[65]. De aici provine, în Răsărit, ideea că Biblia nu poate fi înţeleasă

---

62 Istoria fenomenului şi analiza acestuia la Alexander Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology*, transl. by Asheleigh E. Moorhouse, The Faith Press Ltd London, The American Orthodox Press Portland, 1966, pp. 116 *sq*.

63 Ne referim, desigur, la funcţia de *lector / citeţ / anagnost* din cadrul clerului inferior. Vezi Preot Prof. Dr. Ene Branişte, *Liturgica generală, cu noţiuni de artă bisericească, arhitectură şi pictură creştină*, Ed. a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993, pp. 104-105. Vezi şi Casimir Kucharek, *The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and evolution*, Alleluia Press, 1971, pp. 435-437.

64 Georges Florovsky, *Op. cit.*, p. 79.

65 Vezi în acest sens o lucrare deja clasică în domeniu: C.G. Montefiore, *Rabbinic literature and Gospel teachings*, Macmillian, London, 1930, unde autorul face o paralelă deosebit de interesantă, însoţită de analize pe text, între scrieri rabbinice şi creştine canonice din veacul apostolic. Evanghelia lui Luca, de exemplu, este analizată comparativ aproape verset cu verset, iar în apendicele cărţii sunt prezentate texte rabinice din aceeaşi epocă, clasificate tematic: despre credinţă, despre faptă şi despre pocăinţă. La fel de importantă ni se pare şi cartea lui Jacob Neusner, *Midrash in context. Exegesis in formative Judaism*, Fortress Press, Philadelphia, 1983, unde se discută metodele exegezei midraşice. Chiar dacă Neusner nu se referă explicit la texte creştine, din analiza lui se pot recunoaşte unele tehnici

decât în lumina şi în cadrele Tradiţiei. În vest, această concepţie va fi păstrată doar în cadrul catolicismului. Tradiţia, subliniază Florovsky, era "contextul viu şi perspectiva comprehensivă ce conduc la perceperea şi însuşirea adevăratei intenţii a Scripturii şi a iconomiei divine."[66] Cu alte cuvinte, Tradiţia nu tinde să adauge nimic la cele revelate deja prin Scripturile Sfinte, ci oferă mediul optim şi indispensabil pentru descifrarea mesajului dumnezeiesc care este făcut accesibil, astfel, oricui îl caută cu o dispoziţie sufletească adecvată. Acest mediu trebuia să fie adecvat, asemenea Scripturii, celor cereşti, însă în aşa fel încât să ducă la transfigurarea celor pământeşti. Mesajul ultim, vedem bine, este acelaşi, dar transmiterea lui sau, mai precis, împlinirea lui nu se poate realiza corect decât prin întrepătrunderea celor două medii.

După căderea Bizanţului şi instaurarea dominaţiei otomane, expresia cea mai fidelă şi mai accesibilă a Tradiţiei, înţeleasă astfel, rămâne Liturghia[67]. Biserica devine adevărată arcă salvatoare, plutind pe deasupra istoriei tot mai învolburate a veacului şi, după modelul Maicii Domnului, este numită "liman duhovnicesc". Aici se păstrează, de acum, adevărata *Clavis Scripturae Sacrae* a Răsăritului. Scrierile Părinţilor cunosc o circulaţie destul de restrânsă, dar esenţa hermeneuticii patristice fusese deja concentrată în textele rugăciunilor intonate în cadrul slujbelor bisericeşti şi, de asemenea, în obiectele şi veşmintele de uz liturgic. Putem spune că de aci înainte Biserica devine, în ansamblul ei, adevărata lume a Textului[68]. Bunăoară discul pe care se aşează miridele poate simboliza locul naşterii lui Iisus Hristos, iar într-un alt moment liturgic, mormântul Lui. Epitrahilul preoţesc întruchipează oaia cea pierdută, salvată de către păstorul cel bun. Este un simbol al slujirii, dar şi al măreţiei sacerdoţiului. Foarte semnificativ, atunci când îl îmbracă, preotul se roagă: "*Binecuvântat este Dumnezeu, Cel ce varsă harul Său peste preoţii Săi, ca mirul pe cap, ce se pogoară pe barbă, pe barba lui Aaron, ce se pogoară pe marginea veşmintelor lui*." Textul rugăciunii face aluzie la momentul consacrării lui Aaron ca preot al poporului ales (Exod 29:21; Levitic 8:30) afirmând, în felul acesta, ascendenţa preoţiei creştine şi faptul că următorii lui Hristos formează noul Israel, deci sunt chemaţi să împlinească destinul omului în conformitate cu voia divină.

Imnele liturgice nu sunt decât comentarii la anumite pasaje scripturistice care urmăresc, pe lângă aflarea sensului, încurajarea unei dispoziţii doxologice în mintea şi în inima liturghisitorului[69]. O foarte interesantă alcătuire din perioada octoihului spune: "*Pomul cel de odinioară din Eden a adus amărăciune, iar lemnul Crucii a înflorit viaţă dulce; că mâncând Adam întru stricăciune a alunecat, iar noi îndulcindu-ne de trupul lui Hristos dobândim viaţă şi ne îndumnezeim în chip tainic, primind împărăţia cea veşnică a lui Dumnezeu. Pentru aceea cu credinţă strigăm:*

---

utilizate în literatura patristică (ne gândim îndeosebi la Maxim Mărturisitorul, Origen sau, în general, la autori din şcoala alexandrină).

66 Georges Florovsky, *Idem*.

67 *Cf.* Diac. Ioan I. Ică jr., "Părintele Alexander, mistagogia şi teoria marii unificări în teologia ortodoxă", studiu introductiv la Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie*, traducere şi prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, p. 6.

68 Interesant că, peste câteva decenii, episcopul anglican de Monmouth descoperă în această acţiune de redescoperire a hermeneuticii liturgice o posibilă soluţie pentru sensul disciplinelor biblice într-o lume deja post-modernă. *Cf.* Rowan Williams, *On Christian Theology*, Blackwell, 2000, pp. 52-53.

69 Vezi şi Pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timişoarei, Episcopiei Aradului şi Caransebeşului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 76-77. De asemenea, Arhim. Paulin Lecca, *Cum să citim Biblia în învăţătura Sfinţilor Părinţi*, Editura Sophia, Bucureşti, 1999

Slavă pătimirii Tale, Cuvântule.”[70] Pasajele biblice la care se face aluzie sunt evidente. Interesantă ni se pare alăturarea lor după o logică, trebuie să recunoaştem, pentru noi insolită, dacă nu îi identificăm rădăcinile tipologice:

- pomul cunoaşterii şi crucea, vădită astfel a fi pom al vieţii;
- Adam, omul cel vechi, şi Hristos revelat ca nou Adam, restaurator al fiinţei umane;
- fructul oprit din care s-a înfruptat Adam şi trupul christic, *i.e.* euharistia;
- paralela arbore-om, familiară misticii iudaice, este menită să actualizeze discursul, să atragă atenţia asupra valorii lui mistice şi să pregătească doxologia finală.

Întreaga istorie a căderii şi a salvării fiinţei omeneşti, precum şi doctrina despre păcat şi redempţiune se află concentrate în aceste rânduri.

Vedem bine că, în spaţiul ortodox, avem de a face cu un demers nu doar hermeneutic, ci şi doxologic, în acelaşi timp. În optica răsăriteană, cele două nu pot funcţiona separat. Astfel, raportul dintre Biblie şi literatură cunoaşte o dezvoltare specifică. În spaţiul cultural britanic, de exemplu, puteam vorbi despre o apropriere a Bibliei de către literatură, mai cu seamă după apariţia Versiunii Autorizate (1611), facilitată mult de faptul că aceasta este difuzată în masă, iar pasaje întregi din ea sunt preluate chiar în abecedarele vremii, astfel încât generaţii întregi vor învăţa să scrie şi să citească pornind de la Scriptură. În Răsărit, ca suport pentru învăţarea scrisului şi a cititului nu este folosită Biblia, ci fie pasaje din Vieţile Sfinţilor, fie din alte cărţi pioase sau, de ce nu, chiar Ceaslovul făcut celebru de amintirile lui Ion Creangă. Literatura specifică acestei zone culturale va tinde să imite şi să preia, mai întâi, textul de cult şi de-abia într-o perioadă târzie (secolul XIX-XX), textul scripturistic. Aici nu Scriptura este luată ca model, ci Vieţile Sfinţilor, Alexandria sau Ceaslovul. Desigur, nu la fel stau lucrurile în plan lingvistic. Hieratismul specific, aglomerările aproape baroce de figuri şi preferinţa pentru un limbaj arhaic tot de aici provin.

Efectele asupra literaturii culte sunt deosebit de interesante. În primul rând, constatăm apariţia unor opere ce urmăresc ilustrarea credinţei, dar o fac luând ca model naraţiuni pioase occidentale şi, astfel, se raportează la Scripturi oarecum indirect. Un bun exemplu în acest sens ar fi Al. Lascarov-Moldovanu. Este o literatură apologetică, însă ţinând totuşi de ceea ce am numi literatură de masă. Cel mai adesea, producţiile literare de această factură sunt privite cu mari rezerve de către autoritatea ecleziastică. Apoi, sunt autori care scriu literatură religioasă, sau de inspiraţie religioasă, pentru a-şi afirma o credinţă proprie. Adeseori, aşa ca în cazul lui Vasile Voiculescu sau a Pr. Mihail Avramescu, aceasta nu este nici pe departe în contradicţie cu doctrina Bisericii. Am putea vorbi mai degrabă, în cazul lor, de ilustrări subiective ale unor eforturi personale de a-şi asuma credinţa. Cărturari cultivaţi, ei valorifică dezinvolt pasaje biblice şi texte de cult în egală măsură, pe care le frecventează adesea cu asiduitate atât în cadru liturgic, cât şi pentru le a gusta frumuseţea estetică. Mai sunt autori angajaţi politic sau mărturisitori de crezuri politice, aşa ca Nichifor Crainic, a căror literatură de inspiraţie evident creştină este pusă în slujba idealurilor naţionale şi chiar exploatată, ulterior, ideologic. În fine, un filon încă prea puţin explorat este acela al producţiei literare care aspiră la statutul de text cultic. Autori precum Ieromonahul Daniil Tudor îşi asumă total această experienţă a Scripturii şi o transpun, apoi, în imne religioase. Deloc întâmplător, parte din opera acestui poet a fost acceptată de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul de texte liturgice.

---

[70] *Octoih*, Glas 8, Miercuri, Utrenie, Sedealna de după Catisma a III-a; Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, f.a.

Încheiem această secţiune remarcând că, în est, literatura apărută în lumina Bibliei tinde la statutul de sacralitate fie alăturându-se unui crez politic, aşa ca în vest, fie chiar intrând în biblioteca instituţiilor Bisericii. Literatura pioasă şi cea de sorginte religioasă nu vor aspira niciodată la a deveni texte sacre din simplul motiv că, aici, orice decizie în acest sens aparţine Bisericii. Rolul acestor producţii literare va fi, mereu, unul în cel mai fericit caz ilustrativ. Numai anumite scrieri pot afirma sau celebra credinţa. Pe de altă parte, nefiind apropriată de către literatura seculară, Biblia nu părăseşte decât absolut accidental spaţiul liturgic şi continuă să fie venerată ca atare.

P
P P

Ne propuneam, în eseul de faţă, să verificăm o ipoteză inedită referitoare la statutul raportului dintre Biblie şi literatură în secolul XX, pe care o enunţam astfel: dacă, într-o prim fază, Biblia este asimilată literaturii sacre, într-o fază ulterioară ea serveşte drept model literaturii seculare şi este apropriată de aceasta, rezultatul fiind o tendinţă de (auto)sacralizare a celei din urmă. Am considerat necesar să stabilim, pe baza mărturisirii făcute de Sf. Luca la începutul Evangheliei sale, că problematica trebuie abordată în funcţie de poziţia scrierilor analizate faţă de doctrina de credinţă. Astfel, am stabilit că putem vorbi despre texte care afirmă şi celebrează credinţa, despre texte care o ilustrează şi despre altele care o alterează sau chiar o contrazic. Iniţial, Biblia era singura carte ce întrunea primele trei calităţi. Remarcând, apoi, dificultăţile insurmontabile, în opinia noastră, de a discuta raportul dintre Scripturi şi literatură din punct de vedere estetic, ne-am concentrat asupra direcţiilor de difuzare a modelului biblic în literatura seculară. Am văzut astfel că literatura seculară nu se mărgineşte la a importa teme şi motive biblice, ci aspiră inclusiv la poziţia privilegiată pe care nu o poate conferi decât sacralitatea. În vest, procesul iniţiat de Renaştere şi de Reformă duce pe de o parte la privatizarea Scripturii şi, pe de alta, la (auto)sacralizarea literaturii din punct de vedere estetic şi ideologic (textele respective ajung să afirme, să ilustreze sau să celebreze credinţe politice). În cultura europeană, procesul are rezultate specifice în Occident şi în Orient.

Ipotezei noastre iniţiale îi corespunde, considerăm acum, următoare concluzie: din slujitoare a pietăţii (ca să reluăm expresia lui John Wesley), literatura se orientează după modelul biblic şi, (ab)uzând de acesta, tinde să se autonomizeze pe măsură ce procesul de secularizare a credinţei şi a Scripturii progresează şi, mai mult decât atât, chiar să ocupe locul lăsat liber. Însă această concluzie nu poate fi decât parţială, de vreme ce valabilitatea ei nu se verifică întru totul în cazul literaturilor produse în spaţii tradiţionale precum cel catolic sau cel ortodox est-european. Occidentul nu este protestant şi antitradiţional în bloc[71]. Există suficient de mulţi autori apuseni care, în plin secol XX, atrag atenţia asupra valorilor tradiţionale şi privesc modernismul ca sumă a tuturor ereziilor. În spaţiul tradiţional, unde contactul cu Biblia este mediat liturgic şi, totodată, printr-un corpus solid de texte pioase, literatura nu va tinde să substituie Cartea decât foarte târziu, o dată cu pătrunderea ideilor luministe şi a tendiţelor de sincronizare cu ideile raţionaliste, luministe, pozitiviste. Până prin cea de a doua jumătate a secolului al XIX-lea, modelul rămâne cel oferit de textele cultice şi de cele pioase. În spaţiul românesc, această direcţie se

[71] *Cf.* Sorin Alexandrescu, *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Bucureşti, 1999, pp. 126-128.

menţine şi funcţionează în paralel cu tendinţele de sincronizare până târziu, concretizându-se în secolul următor în curentele tradiţionalist-autohtoniste. Pentru curentele sincroniste, concluzia deja enunţată este funcţională. Dar producţiile tradiţionalist-autohtoniste aspiră la sacralitate fie prin consacrare ideologică (atunci când sunt exploatate politic), fie prin recunoaştere ca atare chiar de către Biserică (atunci când este vorba despre texte de cult).

În partea a doua a studiului nostru vom încerca să analizăm, după cum am anunţat deja, operele a patru autori români de la jumătatea secolului XX, importanţi pentru a înţelege particularităţile acestui proces în spaţiul răsăritean în general şi pe teren românesc în special.

Partea a II-a: Biblia în literatura română - patru studii de caz

§ 1. Nichifor Crainic

Atrăgeam atenţia, la începututl acestui eseu asupra faptului că modernismul facilitează nu doar camuflarea sacrului în profan, ci şi asumarea de către profan a unor modalităţi de expresie şi de manifestare specifice sacrului. Credem că Nichifor Crainic ilustrează în mod deosebit această tendinţă, prin aceea că literatura lui, inclusă în corpusul de texte de referinţă ale dreptei româneşti interbelice, aspiră la sacralitatea conferită printr-o consacrare ideologică. Nichifor Crainic este un autor creştin, mărturiseşte un crez politic bine definit şi scrie o literatură de inspiraţie creştină pusă în slujba idealurilor pentru care militează public. Nu este nici pe departe un paseist idilic ci, mai degrabă, un tradiţionalist mistic angajat politic.

În continuare vom aborda opera lui Nichifor Crainic oprindu-ne mai întâi asupra ideilor sale politice. Ne interesează în primul rând reperele sale, dar şi modul cum gândeşte el raportul dintre viaţa publică şi creştinism. Între ideile politice ale lui N. Crainic şi cele estetice există o legătură strânsă. Ca urmare, vom trece în revistă concepţiile sale despre artă şi cultură, pentru a putea analiza modul cum transpar acestea în creaţia autorului şi rolul jucat aici de valorificarea unor elemente biblice. În demersul nostru ne referim cu precădere la eseurile politice şi estetice semnate de Nichifor Crainic, publicate în volumele *Ortodoxie şi Etnocraţie* (Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a.), *Puncte Cardinale în Haos* (idem) şi *Nostalgia Paradisului*, (ediţia îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae şi apărută la Editura Moldova, Iaşi, 1994); vom avea în vedere, de asemenea, paginile memorialistice *Zile albe – Zile negre. Memorii* (ediţia lui Nedic Lemnaru, la Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991), precum şi poeziile cuprinse în ediţiile post-decembriste: *Poezii alese 1914-1944. În selecţia autorului* (Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990) şi *Şoim peste prăpastie. Versuri inedite din temniţele Aiudului* (Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990). Pentru a înţelege raportul dintre poezie şi mistică, esenţial pentru opera autorului în discuţie, am apelat şi la *Cursul de Teologie Mistică. Mistica Germană*, susţinut de către Crainic la Bucureşti în anul 1939. O copie a acestuia ne-a parvenit sub formă de samizdat încă din 1987, graţie strădaniei şi tenacităţii dlui. Remus S. Jurca-Unip, care se îngrijise să-l dactilografieze întocmai încă din 1976.

Religia, Neamul şi Cultura

Asemenea marii majorităţi a tinerilor din generaţia sa, generaţia primului război mondial, Nichifor Crainic a fost fascinat până la un punct de personalitatea lui Nicolae Iorga în care vede, fără echivoc, "Apostolul naţional". Îi admiră capacitatea harismatică de a mobiliza masele şi de a le insufla energia necesară pentru a lupta până la moarte spre desăvârşirea idealului unităţii naţionale. Recunoaşte în el mentorul spiritual al tinerimii şi geniul ce a pregătit sufleteşte generaţiile de sacrificu ale războiului. "Generaţia care avea să facă războiul, spune Crainic, aparţinea în întregime lui Nicolae Iorga. El era cel care rostea comandamentul suprem al românismului. El era soarele care strălucea în milioanele stropilor de rouă. Fiecare tânăr era reflexul lui spiritual."[72] Îl numeşte "glasul profetic al românismului" şi, mai mult, îl indică drept autor moral al României Mari: "De-a fost cândva o Românie Mare e fiindcă a existat un om de geniu care, anticipând istoria, a ridicat milioanele de braţe s-o clădească."[73] De la Iorga preia Nichifor Crainic parte din ideile sale politice şi estetice.

Totuşi, din punct de vedere politic, el îi va obiecta maestrului atitudinea faţă de Biserică şi, mai ales, rolul atribuit acesteia în istorie. Iorga, arată Crainic, nu se raportează la Biserică atât în calitatea acesteia de aşezământ sacru, cât în funcţie de beneficiile pe care ea le-a adus şi le aduce în continuare Statului. După Iorga, în lectura lui Crainic, Biserica îndeplinise un rol înainte de toate cultural şi, implicit, politic, construind unitatea sufletească a românilor din Regat şi pregătind astfel unirea politică a acestora. Crainic nu putea fi de acord cu o asemenea poziţie – şi aici, credem noi, se distanţează el fundamental de magistru. Pentru Crainic, misiunea apostolatului creştin era cu totul alta[74]. Tot din acest punct derivă şi specificul naţionalismului său, validat doar parţial, până la urmă, de către dreapta românească interbelică. Din punct de vedere cultural, punctul de reper este tot Nicolae Iorga. Crainic va căuta şi el să promoveze o cultură izvorâtă din valorile naţionale, pe care le vede reprezentate cel mai bine în imaginea omului de la ţară, pravoslavnic. Iorga susţinuse o artă naţională hrănită din exemplele pilduitoare ale trecutului istoric şi din universul satului românesc[75]. Un tradiţionalism idilic, sămănătorist. Dar neputincios, în optica lui Crainic, de a crea o cultură mare: pentru el, cultura se defineşte ca "raport al omului cu cerul"[76], iar o cultură lipsită de elementul religios este condamnată încă din faşă uitării. În aceste două trepte ale despărţirii de maestru sunt de găsit, credem noi, şi tendinţele de sacralizare ale literaturii lui Nichifor Crainic.

Opţiuni politice

Trebuie să recunoaştem că, în România anilor 20-30, spectrul politic nu era foarte diversificat. Perspectivele majore între care avea de ales un tânăr dispus să se angajeze în reglarea treburilor cetăţii erau nu mai mult de trei: dreapta autohtonistă, o formă de democraţie aflată de-abia la începuturi şi câteva formaţiuni cu un discurs asimilabil partidelor socialiste din Europa. Dar pentru Crainic, democraţia însemna

---

72 Nichifor Crainic, *Zile albe – Zile negre. Memorii,* ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991, p. 107

73 *Idem.,* p. 108.

74 *Id.,* p. 148.

75 *Cf.* Nichifor Crainic, *Estetica lui Nicolae Iorga,* în vol. *Puncte Cardinale în Haos,* Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., p. 255.

76 Nichifor Crainic, *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., p.60

universalizarea corupţiei şi triumful hedonismului[77], iresponsabilitate şi "indiviualism anarhic"[78]. Faţă de democraţie el adoptă o poziţie înainte de toate anti-parlamentaristă, în linia unui Charles Maurras, de exemplu. În *Mes idées politiques*, lucrare larg răspândită la finele anilor 30, Maurras descria democraţia ca pe un regim dominat strict de valori materiale şi, în mod special, de monedă. „C'est l'argent qui fait le pouvoir en démocratie" – spunea el. Crainic subscrie fără rezerve la această opinie şi subliniază spunând că o asemenea stare de fapt are drept consecinţe generalizarea corupţiei, pătrunderea în prim planul vieţii publice a plutocraţilor şi erodarea vechilor ierarhii, bazate pe virtuţi tradiţionale cum ar fi onoarea, integritatea, cavalerismul, etc.[79] Faţă de stânga, contemplând modelul sovietic, Crainic este chiar mai categoric: o descrie în termeni apocaliptici, ca "platitudine uniformă", "aventura oarbă a distrugerii, a neantului", "cinism materialist", etc. În eseul *Parsifal*, Crainic plasează atât perpsectivele stângii, cât şi democraţia sub semnul grădinilor subversive ale vicleanului spirit Klingsor. Nu într-acolo credea el că are de mers România, aflată la o răscruce asemănătoare celei în care îl regăsim pe erou, ci tocmai dimpotrivă, înspre "burgul primejduit al sfântului Graal."[80] Singura soluţie pentru România îi apare lui Crainic în opţiunea fără rest, chiar dacă aceasta presupune asumarea unor sacrificii, pentru dreapta: în *Tineretul şi creştinismul*, o descrie ca fiind "verticala infinită a ierarhiilor cimentate de spiritualismul creştin"[81].

Cu toate simpatia pe care o nutrea faţă de modelul german vehiculat la acea vreme, trebuie să ţinem seama de faptul că el îl respingea parţial, din raţiuni creştine: "naţional-socialismul, scria Crainic în eseul său despre *Rasă şi Religiune*, prin doctrina sa rasistă, vrea o religiune care să fie emanaţia geniului naţional. Ideea aceasta noi o respingem din capul locului."[82]. Mai mult, în acelaşi loc susţinea că doctrina hitleristă a superiorităţii raselor este contrară spiritului şi mentalităţii româneşti. Modelul lui preferat pare a fi fost mai degrabă fascismul italian, naţionalist şi religios totodată. Interesant este de notat şi motivul: pentru că acesta este încadrat în catolicism şi "înţelege că religiunea îşi are isvorul în transcendent"[83]. Dar Crainic, suntem tentaţi să credem, va încerca mai degrabă să realizeze o sinteză a celor două curente, decât să opteze pentru unul dintre ele. Pentru el, rasa şi naţionalitatea sunt date ale existenţei în sânul cărora individul este chemat să-şi împlinească destinul, fără însă a i se leza libertatea de opţiune. De aceea nu vede el cu ochi buni ştergerea diferenţelor etnice. "Ucenicii Domnului, va scrie în *Omul eroic*, pornind la apostolat, n-au făcut-o cu gândul de a reduce neamurile la vreun fel de *esperanto* universal, ci harul Domnului le-a dat darul de a grăi limbile tuturor neamurilor la care mergeau."[84] Bazându-se pe angelologia lui Dionisie Areopagitul, susţine că nu doar persoanele, ci şi "unităţile naturale ale neamurilor participă la viaţa ierarhică a spiritualităţii

---

[77] *Idem*, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991, pp. 211-212.

[78] *Idem*, "Puncte cardinale în haos" în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., pp. 40-41.

[79] *Cf.* Charles Maurras, *Mes idées politiques*, éd. Pierre Chardon, éd. V, Armand Fayard, Paris, 1937, pp. 161-163

[80] Nichifor Crainic, "Parsifal", în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., pp. 91-93.

[81] Nichifor Crainic, *Op.cit.*, pp. 6, 40

[82] Vezi eseul "Rasă şi religiune", în *Op. cit.*, p. 160.

[83] *Id.ibid*.

[84] Vezi eseul "Omul eroic", în vol. *Ortodoxie şi Etnocraţie*, Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., pp. 62-63.

creştine"[85]. Nu vede nici o contradicţie între această concepţie şi doctrina referitoare la sobornicitatea Bisericii. Dimpotrivă: sobornicitatea, afirmă el în acelaşi loc, nu distruge particularismul formelor naturale. "Ortodoxia localizează ceea ce e universal. Căci [...] Hristos, ca fire dumnezeiască, e prezent pretutindeni şi în orice loc e centrul şi focarul vieţii noastre."[86] Nichifor Crainic este un naţionalist creştin revoluţionar, cum îl caracterizează Alina Mungiu-Pippidi[87], susţinător al ideii că un popor este inferior sau superior în măsura în care "a realizat mai puţin sau mai mult din esenţa creştinismului"[88].

Ideile directoare ale discursului său politic nu pot fi asimilate, aşadar, întru totul hitlerismului. Desigur, el receptează modernitatea ca pe un proces decadent, este critic la adresa liberalismului de orice fel, propovăduieşte instaurarea unui regim autoritar şi militează pentru crearea unui stat etnocratic bazat pe morala religioasă (creştin-ortodoxă, în speţă)[89]. Dar nu acreditează ideea că neamul ar reprezenta un raport privilegiat cu divinitatea, nici nu admite concepţia germanică referitoare la grandoarea imemorială şi superioritatea intrinsecă a unui popor faţă de altul – aşa cum susţinea Hitler sau cum vor crede, pe urmele Căpitanului, membrii Gărzii de Fier[90]. Idei similare încerca să mai afirme în Germania anilor '30, aproape în aceeaşi termeni cu Nichifor Crainic, şi Cardinalul Faulbaher, devenit celebru prin predicile sale antirasiste şi prin criticile rostite la adresa antisemitismului din amvonul catedralei din München[91]. Cu alte cuvinte, Crainic susţinea că: între divinitate şi lume există o relaţie globală şi tainică, în acelaşi timp; între divinitate şi fiecare popor în parte există o relaţie *specifică*, particulară; singura relaţie privilegiată se stabileşte între divinitate şi om în lume. Această concepţie, care consideră omul în raport constant cu o lege superioară situată desupra individului şi în calitatea sa de membru conştient al unei societăţi anume, în anii '30 era specifică mai degrabă fascismului. La acea vreme, Benito Mussolini susţinea că "omul nu este ceea ce este decât în funcţie de locul pe care-l ocupă din punct de vedere moral şi intelectual în grupul familial şi social, în naţiune şi în istoria la care colaborează toate popoarele."[92] O concepţie totuşi ierarhică, în ultimă instanţă, însă totuşi modernă, în măsura în care Mussolini susţinea că locul, identitatea, nu sunt transmise ereditar, ci pot fi dobândite prin merite personale.

---

85 *Id.*, loc.cit.

86 *Id.Ibid.*

87 Vezi Alina Mungiu-Pippidi, "Naţionalismul, politica etnică şi naţional-comunismul", în vol. Alina Mungiu-Pippidi, coordonator, *Doctrine Politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*, Editura Polirom şi Societatea Academică Română, colecţia "Collegium", Iaşi, 1998, p. 119

88 Vezi Nichifor Crainic, "Rasă şi Religiune" în *Op.cit.*, p. 164.

89 *Cf.* Chantal Millon-Delsol, "La nébuleuse des fascismes-corporatistes ou l'État Éthnocratique", in *Les idées politiques au XXe siècle*, PUF, 1991, p. 116.

90 *Cf.* Chantal Millon-Delsol, "L'État raciste ", in *Op. cit.*, p. 92. Discursul lui Corneliu Z. Codreanu este asemănător, în punctele principale, celui hitlerist: superioritatea poporului român rezidă în faptul că „străbunii noştri traco-geţi credeau, încă înainte de creştinism, în dăinuirea sufletului", de aceea Herodot i-a numit „dacii nemuritori"; colonizarea romană a adus aici un spirit al onoarei şi de organizare deosebit; eşecurile istorice ale poporului român, faptul că a rămas mereu în trena istoriei se datorează străinilor. Vezi Julius Evola, *Naţionalsim şi asceză. Reflecţii asupra fenomenului legionar*, cu un studiu introductiv de Claudio Mutti, trad. Florin Dumitrescu, Fronde, Alba Iulia – Paris, 1998, pp. 42-45.

91 Cardinalul Faulhaber, *Iudaism, creştinism şi germanism*, trad. de Pr. Petre Chiricuţă, IG. Hertz, Bucureşti, [f.a.]

92 Vezi mai pe larg definiţia dată de către Mussolini termenului "Fascism" în Enciclopedia Traccani (1932), în vol. *Oeuvres et discours de Benito Mussolini*, tome IX, Flammarion, Paris, 1935, pp. 64-68

Dar, atunci când încearcă să definească statul, Crainic nu crede în posibilitatea aplicării în România a modelului corporativ italian, datorită problemei minorităţilor – spune el. Crainic defineşte statul dintr-un punct de vedere etnic. Dacă pentru Mussolini, Statul era forţa ce "absoarbe toate energiile, toate interesele, toate speranţele unui popor, pentru a le transforma şi pentru a-i spori puterea"[93] - Statul etnocratic al lui Nichifor Crainic reprezenta "voinţa de putere şi de mărire a naţiunii române"[94]. Ceea ce îl deosebeşte aici pe Crainic de Mussolini este faptul că directorul "Gândirii" nu vorbeşte atât despre *naţiunea* română, cât despre *neamul* sau *poporul* român. De asemenea, discursul mussolinian este formulat în termeni generali, din punct de vedere etnic. Crainic particularizează şi, astfel, îşi restrânge discursul la cadre etnice, lăsând astfel suficient spaţiu de manifestare pentru ideile rasiste. Deloc întâmplător, el va respinge definiţia lui Renan: "naţiunea e un plebiscit de fiecare zi"[95].

Este important să reţinem până aici, în ceea ce ne priveşte, două aspecte: mai întâi, ideea că pentru Nichifor Crainic neamul este important deoarece reprezintă o matrice spirituală în cadrul căreia omul află elementele indispensabile pentru a-şi construi o relaţie salvatoare cu divinitatea; după cum vom vedea, această matrice se confundă la el cu Tradiţia şi, de aceea, nu trebuie perceptuă ca o relaţie privilegiată cu divinul. În al doilea rând, notabil este faptul că el evaluează doctrinele politice ale vremii şi se manifestă în viaţa publică înainte de toate ca politician creştin, militând în favoarea unor programe pe care el însuşi le elaborează bazându-se în general pe sistemul teologic creştin-ortodox.

Politici culturale

Fără a nutri iluzii prea mari în privinţa culturii române, Crainic era conştient că în România Mare totul se afla încă la începuturi. Grăitoare în acest sens este reacţia lui, pe când era bursier la Viena, atunci când citeşte un articol semnat de către Cezar Petrescu într-unul dintre primele numere ale "Gândirii". În lectura lui Crainic, Cezar Petrescu se raporta foarte critic, aici, distrugător aproape, la academism şi la precursorii literaturii române, zugrăvindu-i ca piedici în calea afirmării tinerelor talente. În replică, el trimite gândiriştilor de atunci o scrisoare destul de acidă. Ulterior, va consemna acest episod şi în memoriile sale. Era cu atât mai vexat de atitudinea lui Cezar Petrescu, cu cât acesta contrazicea, în opinia lui, chiar intenţia esenţială a revistei, adică efortul de a "înnoda firul rupt" al tradiţiilor culturale ardelene[96]. La acea dată, suntem în anul 1921, viitorul director de conştiinţă al "Gândirii" asimila o astfel de poziţie cu avangardismul, pe care îl socotea ca fiind mai degrabă inutil, dacă nu chiar pernicios pentru cultura română. Inutil pentru că, după cum arată el, nimic nu stă, în România, în calea afirmării noului. Noi nu aveam până la acea dată, susţinea Crainic, autori şi opere care să covârşească sau să stăvilească în vreun fel evoluţia tinerilor artişti. Şi pernicios, deoarece mişcările avangardiste nu se afirmă, după el, decât tocmai prin demolarea trecutului. Cultura română fiind încă foarte tânără, spunea Crainic, momentul unei asemenea acţiuni de spargere a modelelor nu este tocmai bine ales. Acum, în zorii României Mari, totul este de construit, nu de demolat. "A nega valorile trecutului, atâtea câte le avem, însemnează

---

93 Benito Mussolini, "Discours prononcé à Rome, le 14 novembre 1933, devant l'Assemblée Générale du Conseil National des Corporations", in *Op.cit.*, pp. 261-263,

94 Nichifor Crainic, Prefaţa la *Programul Statului Etnocratic*, în *Op. cit.* pp. 277 şi 284.

95 Vezi "Qu'est-ce qu'une nation?" in vol. Ernest Renan, *Discours et conférences*, Calmann-Lévy, Paris, 1887, pp. 306-310.

96 *Apud* Dumitru Micu, *"Gândirea" şi gândirismul*, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p.12

a căuta să spargem pietrele de temelie ale culturii, pe care vrem s-o clădim de-acum încolo."[97] Nu ne puteam permite, în opinia lui, o privire atât de mânioasă spre trecut. Dimpotrivă: momentul era unul de glorificare a acestuia şi a valorilor autohtone[98]. În fapt, Cezar Petrescu era departe de a fi avangardist, doar că el se raporta la trecutul cultural românesc cu probabil mai multă rezervă decât ar fi făcut-o Crainic. Chiar dacă nici el nu agrea imitaţia servilă a curentelor străine şi opta pentru valorificarea tezaurelor autohtone[99], nu încuraja defel crearea unor opere de artă excesiv de fidele producţiilor deja realizate. Imitarea prea fidelă a înaintaşilor ar fi creat, în opinia lui Cezar Petrescu, o cultură de epigoni. În acest sens, şi nu într-altul, pleda el pentru o mai mare libertate în raport cu precursorii. Cezar Petrescu era un autor deplin conştient de propria-i modernitate. Pentru el, trecutul reprezenta o succesiune de elemente fără o funcţie în prezent, dacă nu sunt reformulate astfel încât să devină relevante acestuia. Pentru Crainic, în schimb, trecutul este sacrosanct.

Nichifor Crainic concepe cultura ca bun spiritual, religios aproape. Atunci când se referă la manirea culturii române în special, el îşi construieşte discursul pe baza ideilor lui Berdiaev şi Hermann Keyserling. După Berdiaev, cultura e legată de cult şi s-a dezvoltat ca o extensiune a acestuia. Prin urmare, trebuie înţeleasă în raport cu trecutul, cultul strămoşilor, religia, tradiţiile unui neam. Astfel, în opinia lui Crainic, cultura nu poate fi decât autohtonă şi naţională. Iar cultura română trebuie să fie neapărat ortodoxă[100], pentru că în România cultura s-a dezvoltat în Biserică, iar creaţiile populare sunt străbătute de un puternic spirit bizantin, uşor de aflat în structura intimă a acestora. Într-un text destul de la modă pe atunci, *Das Spektrum Europas*, Hermann Keyserling susţinea tocmai că misiunea europeană a românilor ar fi aceea de "a redeştepta la o viaţă nouă bizantinismul". Idee dragă lui Nichifor Crainic, care o preia şi o amplifică într-un eseu fundamental, *Sensul Tradiţiei*: "Numai aici, va afirma el, elementul greco-ortodox n-a încremenit. Şi astfel bizantinicul numai în România ar putea trăi o renaştere în sfera religioasă, întrucât religiozitatea necesară există. În alte sfere nu, absolut sigur numai aici."[101] Să remarcăm faptul că, pentru Crainic, atunci când vorbeşte despre modelul bizantin, importantă nu este latura politică a acestuia, ci exclusiv cea religioasă. Mai mult decât atât, pare că în sistemul său de referinţe termenii *bizantin* şi *creştin* funcţionează ca sinonime.

Șansa culturii române la universalitate era legată, după Crainic, de capacitatea artiştilor autohtoni de a lucra la renaşterea bizantinismului, şi nicidecum de sincronizarea cu ideile apusene. Nimic nu putea fi mai dezastruos, în ochii lui, decât încurajarea tendinţelor sincroniste. Considerând atitudinea "mimetică" a intelectualităţii româneşti faţă de valorile culturilor apusene, el afirmă că aceasta reprezintă simptomul unei culturi minore, că este o notă de servilism sterp, care ne condamnă la nedezvoltare şi la rămânerea în trena marilor culturi. "Nici o cultură naţională nu poate creşte parazitar pe trupul unei alte culturi" - postulează el. Şi

---

97 Nichifor Crainic, *Zile albe – Zile negre. Memorii*, ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991, p. 172.

98 *Idem*, *Op.cit*. p. 173.

99 *Lui Cezar Patrescu îi aparţine afirmaţia conform căreia „drumul cel mai drept pentru a intra în universalitate şi a sluji universalitatea e de a porni într-acolo cu zestrea ta autohtonă", în Emil Pintea,* "Gândirea". Antologie literară: Poezie. Proză. Dramaturgie. Memorialistică. Impresii de călătorie. Cugetări si parabole Eseu, *Editura Dacia, Cluj, 1992, p. 6*

100 *Idem, Nostalgia Paradisului*, ediţie îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Moldova, Iași, 1994, p. 93.

101 Vezi Nichifor Crainic, "Sensul Tradiţiei", în vol. *Puncte Cardinale în Haos*, Editura Cugetarea, Bucureşti, f.a., pp. 119, 128-129

continuă: "o cultură este vrednică să fie luată în seamă numai în măsura în care simbolizează în forme superioare proprietăţile fiinţei neamului". Cultura română nu putea fi aşadar decât authtonă şi ortodoxă. Poporul lipsit de o cultură naţională, va arăta el într-alt loc, se vădeşte incapabil de a-şi construi un raport propriu cu cerul[102].

Deloc întâmplător, autorii propuşi ca model sunt George Coşbuc şi Nicolae Grigorescu. Despre Grigorescu, bunăoară, afirmă că este pictorul român care a dat "măsura unică a forţei plastice româneşti"[103], pentru că el a surprins "omul românesc" în ipostaze definitorii pentru esenţa sa spirituală. Foarte interesant, Crainic va scrie şi o poezie inspirată din tablourile acestui pictor[104]. Lui Coşbuc, în schimb, îi dedică un eseu amplu: *George Coşbuc, poetul rasei noastre*. Aici, analizând opera poetului, Crainic va căuta să demonstreze în prelungirea ideilor sale politice că rasa şi etnicitatea nu sunt simple date biologice, ci medii de comunicare, de accedere la "taina nepătrunsă de unde izvorăşte viaţa" şi că poezia constituie modalitatea cea mai propice de cunoaştere imaginativă a esenţei unui neam, prin aceea că anticipează aspiraţiile acestuia[105].

Dar Crainic gândeşte cultura şi arta ca mirean, *i.e.* ca membru al Bisericii, pornind din cadrul ecleziastic, asemenea lui Berdiaev. El defineşte frumosul raportându-l, aşa ca Dionisie Areopagitul, la grecescul *kalos*, înţeles etimologic ca "putere care cheamă", de la verbul *kaleo* (a chema). Frumosul va fi, aşadar, chemarea adresată omului de către Dumnezeu, iar arta este meşteşugul "priceput în indicarea acelor forme, obiecte, etc. care ne călăuzesc fiinţa spre Dumnezeu."[106] Crainic se mai sprijină şi pe doctrina lui Ioan Damaschinul, atunci când tratează chestiunea fundamentală a mimesisului, de maximă importanţă pentru discuţia noastră. Arta, va spune el, nu imită natura, ci o stilizează căutând să-i dezvăluie semnificaţiile profunde. Scopul artei nu este de a ne produce o încântare, fie aceasta şi spirituală, ci de a revela în forme sensibile, taine ce ţin de o sferă superioară şi altcum inaccesibilă[107]. Dintr-o perspectivă tradiţional creştină, un asemenea demers este posibil strict în sfera sfinţeniei. Însă modelul propus de Crainic este arta bizantină, despre care spune că "nu reprezintă natura desfigurată de păcat, ci supranatura, sau cosmosul transfigurat în slava dumnezeiască."[108]

Este evident că, pentru el, arta bizantină şi arta creştină se suprapun fără rest, iar dacă estetica lui este discutabilă din punct de vedere teologic, atunci putem spune că în această percepţie rezidă rădăcina ambiguităţilor sale. În lectura lui Crainic, ideea de imitaţie este tributară strict doctrinelor păgâne. Anticii, spune el generalizând la extrem, nu făceau distincţie între Dumnezeu Creatorul şi cosmosul creat, ei confundau principiul divin cu universul. În acest context, a imita era tot una cu a reproduce o natură cu atribute divine. Doctrina creştină, precizează el, operează o modificare importantă în acest sens. Aici, natura este făptură divină. Dar o admirăm pentru că percepem în ea reflexul contingent al unui frumos transcendent[109]. Poezia, de pildă, şi

---

[102] *Idem, Nostalgia Paradisului*, ediţie îngrijită de Pr. Dumitru Stăniloae, Editura Moldova, Iaşi, 1994, pp.14-15, 29. Vezi şi în "Sensul Tradiţiei", în *Punct Cardinale* ... p. 103: "Occidentalizarea înseamnă negarea principială a unei culturi româneşti, negaţia unui destin propriu românesc şi acceptarea unui destin de popor născut mort."

[103] *Idem, Zile* ..., p.168.

[104] Vezi Nichifor Crainic, "Grigoresciana", în vol. *Şoim peste prăpastie. Versuri inedite din temniţele Aiudului*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990, p.64

[105] Vezi eseul "George Coşbuc, poetul rasei noastre", în vol. *Puncte Cardinale* ..., pp. 189-193.

[106] Nichifor Crainic, *Nostalgia* ..., pp. 101, 242-243.

[107] *Idem, Op. cit.*, pp. 136-137.

[108] *Id., Ibid.*, p. 236

[109] *Id., Ibid.*, pp. 242-243

lirica religioasă în special, "nefiind dogmă", transcende limitele confesionale şi exprimă sentimentele unei vieţi religioase trăită personal, subiectiv. O putem categorisi doar dacă autorul menţionează unele amănunte rituale precise, definitorii. Crainic se inspiră, aici, din Henri Bremond, Rilke, Angelus Silesius, din mistica germană, unde poezia şi mistica se află în strânsă legătură. Cuvântul rostit în poezie ne călăuzeşte pe urmele unei experienţe şi astfel anticipează misterul, îl preînchipuie ca pe o prezenţă vie[110]. Pe de altă parte, atunci când vorbeşte despre mistică, Nichifor Crainic o defineşte aproape în aceeaşi termeni: "mistica e viaţa religioasă trăită personal, e religiunea experimentată la un grad de tensiune neobişnuit de înalt. Dar ea e creştină sau aproximativ creştină în măsura în care datele acestei experienţe religioase concordă întru totul sau numai în parte cu principiile definite ale credinţei dogmatice."[111] Să notăm că, din punctul de vedere al lui Crainic, poezia religioasă se colorează confesional atunci când autorul oferă detalii ce ţin de *ritual*, pe când o experienţă mistică subiectivă este generalizabilă în măsura în care satisface chestiuni *doctrinare*. Scopul misticii este tocmai evadarea din datele generale ale contingentului, în divinitate[112]. Mistica depăşeşte o formă generalizabilă, în vreme ce poezia, şi arta în general, nu. Dacă o experienţă mistică se consacră tocmai prin depăşirea formei, o experienţă artistică nu se poate consacra decât prin satisfacerea unei forme anume.

Dincolo de a încânta, arta autentică trebuie să producă "o experienţă estetică a sublimului"[113], deosebită de experienţa mistică. Aceasta din urmă este una extatică, ducând la cunoaşterea directă a misterului divin[114], pe când cea estetică nu se poate lipsi de mijlocirea simţurilor şi tocmai de aceea nu poate fi luată ca suport tare din punct de vedere doctrinar, de exemplu. În ordinea treptelor desăvârşirii, experienţa estetică ar ţine, aşadar, de zonele începătoare, fiind legată de contemplarea celor sensibile. Dacă sensul Bisericii este acela de a umple golul deschis, datorită păcatului, între cer şi pământ, arta, născută din cultul religios, în sânul Bisericii, va fi chemată să suplinească o deficienţă de ordin estetic. Binele şi frumosul reprezintă, în doctrina lui Dionisie Areopagitul, cele două cauze principale ale mişcărilor sufleteşti. Pentru Crainic, frumosul continuă să fie un *signum boni*, iar urâtul un *signum mali*. În lumea căzută, dominată de rău (*i.e.* absenţa binelui) şi de urât (*i.e.* absenţa frumuseţii paradisiace, perfecte), Biserica tinde să anuleze un gol spiritual, iar arta, fiică a Bisericii - unul estetic. Interesant că, în concepţia lui Crainic, arta nu are o misiune reparatorie, ci, cum spune el, una de "suplinire mângâietoare"[115]. Arta nu ne oferă desăvârşirea, ci numai posibilitatea de a o întrezări. Poate să ne potolească durerile, dar nu să ne vindece întru totul. Nu ne poate da certitudini, ci doar sugesia certitudinilor. Ne procură clipe înălţătoare, de uitare a stării noastre de fiinţe pământeşti, dar nimic mai mult de atât[116]. Cel mai bine ar putea fi definită arta, propune el, ca expresie a nostalgiei noastre după bunurile cereşti pe care le-am pierdut prin căderea în păcat. "Întreaga creaţie omenească - şi aceasta este încă una dintre frazele cheie pentru a înţelege opera lui Nichifor Crainic - se naşte din nostalgia

---

110 *Idem, Zile ...*, pp. 169, 176-177.

111 *Idem, Curs de Teologie Mistică. Mistica Germană*, Bucureşti, 1939, (Sibiu – Timişoara, 1976), p. 4.

112 *Idem, Op. cit.*, p. 20.

113 *Idem, Nostalgia …*, p.121

114 *Idem, Curs de Teologie Mistică ...* , p. 68

115 *Idem, Nostalgia …*, p.126-127. Vezi şi Ilie Deleanu, *Elementul religios în poezia noastră*, Tipografia "Cozia", Râmnicu-Vâlcea, 1929, pp. 63-65.

116 Nichifor Crainic, *Nostalgia ...*, p.135

paradisului."[117] Arta secundează mereu Biserica, în lucrarea acesteia de salvare a întregii creaţiuni, reprezentând lumea creată deja transfigurată. Prin aceasta, ea susţine atât nostalgia paradisului, cât şi dorinţa recuceririi acestuia.

Am putea spune că Nichifor Crainic este mai tributar, în concepţia sa estetică, unor idei de sorginte romantică şi modernă, decât exigenţelor creştine tradiţionale. Chiar şi întemeiate pe unele afirmaţii de-ale lui Ioan Damaschinul sau Dionisie Areopagitul, concluziile sale nu satisfac întru totul recomandările Apologeţilor creştini sau ale Părinţilor din Bizanţ. Aceştia s-au manifestat în repetate rânduri foarte critic chiar la adresa unor concepţii despre artă tot bizantine, de altfel, dar care nu aveau multe în comun cu spaţiul ecleziastic. Autori consacraţi cum ar fi Tertullian, Clement Alexandrinul, Lactanţiu, Ciprian al Smirnei şi chiar Ioan Damaschinul asociază artele vizuale cu podoaba, cu luxul şi, prin extensie, cu desfrâul. Iar literatura şi teatrul sunt amendate în scrierile acestor autori, ca producătoare de iluzii care impresionează imaginaţia şi încarcă mintea omului cu preocupări inutile. Contemplarea naturii poate fi, şi ea, păguboasă. Părinţii vorbesc mai degrabă despre necesitatea ca mintea să se retragă înspre interior, din cele cunoscute pe cale senzorială, păzindu-se de cele din afară. Divinul se află în om, în centrul acestuia, şi nicidecum în afara lui. "Văzul privind cele frumoase sau necuvenite, auzul auzind cele netede sau colţuroase, mirosul mirosind cele bine sau rău mirositoare, gustul gustând cele dulci sau amare, pipăitul pipăind cele moi sau tari pornesc şi aleargă după ele ca după frunzele purtate de vânt, iar mintea, amestecându-se cu ele, cugetă la lucrările lor. Este cu putinţă a scăpa astfel de gândurile cele de-a dreapta sau de-a stânga?" - se întreabă Vasile de la Poiana Mărului[118]. Răspunsul este negativ, după autorul *Alăutei duhovniceşti*. Pentru acesta, arta ţine de agoniselile vremelnice şi amăgitoare ale acestei lumi, care se vădesc a fi piedică în calea rugăciunii, văzută ca unic demers eliberator[119]. Crainic este criticabil, din punct de vedere tradiţional creştin, tocmai în ideea lui centrală despre artă ca expresie mângâietoare a nostalgiei paradisului. Arta, în accepţiunea lui, mângâie şi oferă iluzii, prilej de zăbavă, în loc să impulsioneze spre zonele superioare ale spiritului. El intră în contradicţie, aici, chiar cu autorităţile pe care le invocă: Ioan Damaschinul şi Dionisie Areopagitul. Pentru aceştia, la fel ca şi pentru Augustin de altfel, elementele naturii nu sunt decât cel mult semne indicatoare. În momentul când încep să atragă atenţia asupra lor, fie şi prin frumos, raţiunea trebuie să intre în alertă şi, asemenea lui Vergiliu, să impulsioneze sufletul zăbavnic spre cele înalte. Avertismentul Părinţilor este lipsit de echivoc: atunci când te-ai oprit din urcuşul duhovnicesc, ai şi început să cazi. Interesant este însă faptul că ideile acestea nu se regăsesc neapărat în creaţia poetică a lui Nichifor Crainic. După cum vom vedea îndată, autorul privilegiază un demers mult mai coerent, totuşi, cu estetica ortodoxă.

P

Rezumând cele arătate până aici cu referire la creaţia lui Nichifor Crainic, putem spune că ideile sale politice şi estetice ar funcţiona în următorul sistem: dacă rasa şi etnia sunt căi de acces spre "taina nepătrunsă de unde izvorăşte viaţa", atunci o rasă sau un neam nu îşi poate dovedi superioritatea decât în măsura în care accede la această taină sau, după cum spune chiar el, îi "realizează esenţa". Taina adusă în discuţie este divinitatea, o divinitate aşa cum este revelată prin Tradiţia şi prin

---

[117] *Idem, Ibidem*, p. 242

[118] Vasile de la Poiana Mărului, "Cuvânt înainte sau Călăuză", în *Filocalia* VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, pp. 589-560

[119] "Alăuta duhovnicească şi trâmbiţa cerească", în *loc, cit.*, pp. 619-621.

Scripturile creştine. Nu avem de a face, la Crainic, cu un dumnezeu sau cu un crez personal, subiectiv, ci chiar cu Dumnezeul şi Crezul creştin-ortodox. Am remarcat importanţa acestui aspect atât în atitudinea lui faţă de Nicolae Iorga, cât şi atunci când i-am prezentat opinia cu privire la rasismul de tip hitlerist. Ambele poziţii sunt evaluate în funcţie de comandamentele ecleziastice, pe care Crainic caută cu mai mult sau mai puţin succes să le respecte. Cultura ia naştere tocmai din efortul de a realiza esenţa creştinismului, efort bazat în mare măsură pe nostalgia stării paradisiace. Situate mereu în trena credinţei, cultura şi artele anticipează, reprezintă creaţiunea deja transportată întru cele înalte. De aceea, arată Crainic, o cultură este chemată să descopere proprietăţile fiinţei naţionale transfigurate şi, în consecinţă, ea nu poate fi decât autohtonă. Neamul lipsit de o cultură proprie, arată el foarte categoric, este neputincios a-şi dura un raport specific cu cerul. Ca urmare, cultura română autentică nu va putea fi decât authtonă şi ortodoxă, în acelaşi timp.

Avem suficiente motive să credem că, pentru Crainic cultura şi artele au de jucat un rol principal, dacă nu sunt chiar înzestrate cu o misiune mesianică. Artele sunt chemate să simbolizeze în forme superioare proprietăţile fiinţei naţionale, adică să contribuie la realizarea valorilor ortodoxe ale acesteia. În măsura în care satisfac această nobilă chemare, ele conlucrează, de fapt, la realizarea esenţei creştinismului şi, în felul acesta, la desăvârşirea poporului român[120].

Patria, Poetul şi Scriptura

Ideile enunţate până aici pot fi urmărite şi în creaţia poetică a lui Nichifor Crainic. După cum se ştie, el a publicat versuri în special în revista “Gândirea”, dar şi în plachete[121]. Lirica sa ne-a părut interesantă atât pentru modul cum tinde să imite modelul ecleziastic (arta stă în slujba credinţei), cât şi pentru faptul că, aici, am putut depista mai multe elemente biblice preluate şi valorificate semnificativ. În continuare vom analiza câteva poezii din opera lui Nichifor Crainic, pe care le vom aborda tematic. Vom urmări mai întâi modul cum transpare ţara din versurile autorului, apoi ne vom apleca asupra particularităţilor imaginii poetului în lirica lui Crainic, pentru ca în final să ne concentrăm atenţia asupra creaţiei sale explicit religioase.

Patria

Cea dintâi poezie la care am decis să ne oprim se intitulează chiar "Patria" şi provine din volumul *Cântecele patriei*, publicat la puţin timp după angajarea României în primul război mondial[122]. Patria este prezentată aici alegoric. Este o *alma mater* ce oferă fiilor săi hrana trupească şi sufletească, în acelaşi timp. "*În mărul ce se pârguie pe creangă / Noi ţi-am gustat pământul roditor*" - spune poetul sau, în strofa următoare: "*E sânul tău de mamă pâinea moale / Şi laptele domoalelor cirezi* ..." Hrana spirituală este asigurată mai întâi de frumuseţile patriei: "*Ai frământat credinţi nemuritoare / În sângele focoşilor băieţi, / Care-au cules /.../ sărutul mândrei tale frumuseţi*", dar şi de credinţa strămoşilor, înzestrată cu puterea de a transfigura glia străbună, transportând-o întru cele înalte: "*La glasul clopotelor noastre, / Ne ridicăm*

---

120 *Idem*, *Puncte Cardinale*..., p.164

121 Noi am utilizat pentru eseul de faţă cele două volume deja menţionate: *Poezii alese 1914-1944. În selecţia autorului*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990 şi *Şoim peste prăpastie. Versuri inedite din temniţele Aiudului* (Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990.

122 În vol. *Poezii alese 1914-1944. În selecţia autorului*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990, p. 15

cu tine către cer." Patria nu este aşadar numai un spaţiu geografic, fizic, ci unul mistic, unde trecutul se îngemânează, în prezent, cu viitorul.

Fiii patriei îi conţin pe strămoşi, sunt animaţi de năzuinţele acestora. Nu există o ruptură între generaţii, ci o discretă, dar nu mai puţin decisă continuitate. Strămoşii trăiesc în şi prin tinerii de astăzi: "*Când fericiţi lipim la piept feciorul / Îmbrăţişăm într-însul pe străbuni*" - spune poetul. Ideea aceasta, a strămoşilor care îşi văd împlinirea în generaţiile tinere, străbate toată lirica lui Nichifor Crainic şi, după cum vom vedea la momentul potrivit, are un rol însemnat în conturarea statutului artistului. Aici, ea apare legată de ideea de jertfă şi de nemurire. Jertfa de astăzi (este vorba, desigur, despre jertfa soldaţilor români de pe fronturile primului război mondial) nu poate fi decât sămânţă pentru împliniri viitoare, de care cei căzuţi pentru patrie se vor bucura fără îndoială, prin intermediul urmaşilor lor. Moartea eroică pentru patrie este apoteotică: "*Ca râurile contopite-n mare, / Noi vom muri în nemurirea ta*" - încheie Crainic.

În general, poetul are tendinţa vădită de a reprezenta natura patriei ca un fel de paradis terestru. În "Terţine patriarhale"[123], de exemplu, publicată în volumul *Ţara de peste veac*, este descris un peisaj mioritic, o gură de Rai, cu accente din Alecsandri şi Goga. Totul este plasat într-o vârstă mitică, a copilăriei, iar imaginea ţării pare a se confunda cu imaginea unei mame pline de evlavie: "*Să-mbraci icoana vr-unui mucenic / Cum mama mea făcea odinioară*" şi ospitaliere - drumeţii osteniţi de drum sunt comparaţi, în duh evanghelic şi folcloric, cu "Sân-Petru" şi cu "Moş-Dumnezeu". Atmosfera este dominată de o linişte profundă şi de pace sufletească: ţara este chiar sânul lui Avraam. Aceleaşi sugestii bucolice şi aceeaşi pace este zugrăvită în "Grigoresciana"[124], unde autorul descrie în versuri câteva dintre tablourile lui Nicolae Grigorescu. Deosebit de interesantă ni s-a părut însă poezia "Cântec de munte", tot din volumul *Ţara de peste veac*[125]. Aici, muntele, spaţiu al înălţimilor, al proximităţii transcendentului, este înzestrat cu valenţe iconografice. Fiecare element predispune la contemplaţie şi, prin aceasta, la cunoaşterea doxologică a Creatorului. Bradul, codrul, ramurile, piscul, văile, lumina, tăcerea şi ecoul, mirosurile, toate indică transcendentul şi conlucrează la transfigurarea subiectului. Observăm că, treptat, prin contemplaţie, acesta se hiperbolizează, contopindu-se, lăsându-se absorbit de o natură care prin firea ei îşi preamăreşte Creatorul, la fel ca şi natura din Paradis. Nu este de mirare, aşadar, că în poezia intitulată "Ucenicul"[126], poetul se doreşte a fi discipol al unei asemenea naturi: "*Primeşte-mă ca ucenic, / În nopţi de taină să mă-nveţi / Canonu-naltei frumuseţi / Spre care vreau să mă ridic.*" Creaţia lui de-aci înainte, promite el, va urma pilda naturii. Cum anume, vedem mai bine din poema "Portret"[127], unde autorul îşi regăseşte imaginea oglindită în trunchiurile unor copaci seculari din codrii României. Fiecare dintre aceştia traduce o stare de spirit, transcrisă mai apoi în poezie.

"Cântecul potirului"[128] este o superbă ilustrare a unui creştinism ţărănesc, patriarhal. Cu ochi de copil, poetul revede chipul lui Iisus Hristos alcătuit din spicele de grâu şi din pâinea coaptă în cuptorul casei. De asemenea, strugurii sunt lacrimile Maicii Domnului, iar vinul este sângele scurs din rănile Mântuitorului. În jurul acestor

---

123 *Op. cit.*, p. 64.

124 În vol. *Şoim peste prăpastie. Versuri inedite din temniţele Aiudului*, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990, pp. 64-65

125 În vol. *Poezii alese 1914-1944…*, p.66

126 În vol. *Şoim peste prăpastie …*, p. 28

127 *Op. cit.*, p. 35

128 *Id.*, *Ibid.*, p. 101

două elemente esenţiale, pâinea şi vinul / trupul şi sângele Domnului se construieşte "*viaţa de-a pururi a neamului meu*", asemenea unui cântec sacru intonat în jurul potirului euharistic. Viaţa poporului şi a ţării este adeseori redată cu ajutorul unor imagini biblice. Astfel, în "Magii"[129], Nichifor Crainic valorifică pericopa evanghelică de la Matei 2:1-12, pentru a ilustra metaforic o realitate naţională. Scrisă în perioada ocupaţiei germane, pe când guvernul României se afla în refugiu la Iaşi, poezia se doreşte a fi un text mobilizator. După ce în prima parte poetul repoveşteşte fragmentul biblic, în partea a doua tonul devine patriotic-profetic. Magii sunt prezentaţi ca exemple pentru un întreg popor care, animat de un spirit vizionar şi de nădejdea în purtarea de grijă a dumnezeirii, îşi va regăsi, cutezător, Bethleemul. Tot conotaţii politice regăsim şi în "Cămin rămas departe"[130] – poezie scrisă în aceeaşi perioadă. Aici, Crainic descrie ravagiile războiului şi cântă frumuseţea plaiurilor natale încăpute pe mâinile armatelor duşmane. Desigur, "căminul" este întreaga ţară, acum impurificată, pângărită de străini. Ce ne interesează însă mai mult este sugestia din final, unde invazia inamică este comparată cu potopul. Ca urmare, sufletul întregii naţii va reconstrui totul, îndată după neîndoielnica eliberare, întocmai cu divinitatea: "*Ca Dumnezeu în clipa întâiei lui creaţii, / O ţară de lumină crea-va din pustiu.*" În multe dintre poeziile sale Nichifor Crainic prezintă patimile poporului român în analogie cu patimile Mântuitorului. Suferinţa purifică şi aduce roade duhovniceşti. În optica lui Crainic, modul cum poporul român îşi asumă vitregiile istoriei este definitoriu pentru gradul în care a ajuns să realizeze esenţa creştinismului.

Putem spune că România lui Nichifor Crainic este un tărâm mistic, pe care el îl descrie în forme simbolice. Aici, trecutul şi viitorul se contopesc în prezent, iar lumea creată, grea de apăsarea binecuvântată a transcendentului, îşi dezvăluie puterile îndumnezeitoare. Acestea sunt accesibile însă şi poetului; prin contemplaţie, el poate deprinde meşteşugul de a indica scânteia divină ascunsă în detalii altcum neînsemnate. Remarcăm fără dificultate că ţara este descrisă, pretutindeni, ca o Biserică amplă, ca un spaţiu liturgic prin excelenţă. Patria, în accepţiunea Părinţilor, nu are prea multe în comun cu un spaţiu geografic anume. Patria creştinului este locul unde îl poate cinsti pe Dumnezeu prin lucrarea poruncilor, este Împărăţia Tatălui ceresc[131]. În măsura în care acest tărâm mistic este legat de un spaţiu geografic anume, iar la Crainic este evident că aşa se întâmplă, putem constata, în aceasta, o primă tendinţă de substituire a unor concepte teologice, cu elemente de ideologie politică. Aici, credem noi, ar fi de căutat punctul iniţial pentru mistica naţionalismului din anii '30, dar şi un simptom al procesului de secularizare specific epocii.

Poetul

Ori de câte ori vorbeşte despre statutul poetului sau despre menirea poeziei, Crainic o face raportându-se la strămoşi. Grăitoare în acest sens este "De profundis", apărută în volumul *Ploaie cu soare*[132]. Chiar dacă titlul pare că face aluzie la Psalmul 129:1, profunzimile vizate de poet sunt mai degrabă ale timpului sau, mai exact, ale Tradiţiei: "*Din adâncul miilor de ani ...*". Poetul apare, într-un fel aşa ca la Arghezi, ca o încununare a mai multor generaţii de străbuni, oprimaţi veacuri la rând de feluriţi tirani şi ca o răbufnire spectaculoasă a spiritului poetic al acestora, mereu ostracizat până acum: "*Tot ce-a mocnit în voi - frumos şi mare - / Irumpe-n mine ca o-nvâlvorare / Spre ceru-ncins în sboruri de vultani*". Nichifor Crainic este poet datorită

---

129 În vol. *Poezii alese 1914-1944* …, p. 17

130 În vol. *Poezii alese 1914-1944* …, p. 23.

131 *Cf. Filocalia* VIII, ed. cit., p. 634.

132 În vol. *Poezii alese 1914-1944*…, p. 50

strămoşilor şi, în consecinţă, se simte însărcinat să le răzbune aspiraţia, sublimând-o prin flacăra poeziei. În poemul "Eu"[133], un text inedit compus în timpul detenţiei la Aiud, poetul se vede descinzând dintr-o "*glorioasă obârşie*", din daci şi din romani. Apar aici imaginea "mamei Dochii", a Olimpului, a "*răsăritului creştin*", precum şi felurite semne heraldice, cum ar fi bourul şi pajura – poetul regăsindu-se la confluenţa dintre cele două, înveşmântat "*în fumuriul meu suman*" (posibilă aluzie la semnul distinctiv al organizaţiei repective de extremă dreaptă din România interbelică). Eul poetic, remarcăm, este prezentat ca sumă a tuturor elementelor definitorii pentru ceea ce ar putea însemna patria. Ideea continuităţii neîntrerupte dintre generaţii, a Tradiţiei, este prezentă şi aici. Generaţiile actuale sunt datoare să continue năzuinţele înaintaşilor lor, iar poetului îi revine misiunea de a întreţine şi chiar spori acest dor. El apare zugrăvit şi ca un răscumpărător al aspiraţiilor seculare la universalitate, veşnic nesatisfăcute, ale înaintaşlor săi. Iar într-un catren intitulat "Fântânarul"[134], poetul se prezintă pe sine ca misterios explorator al profunzimilor sufletului: asemenea unui căutător de apă, el află rănile adânci ale spiritului şi le preschimbă fermecător în izvoare de apă vie[135].

Prin scris şi împreună pătimire, poetul transfigurează în plan simbolic experienţa de viaţă reală, amărâtă, a neamului său. El este mai mult decât un Prometeu: este, deja, un sacerdot - răscumpărător şi taumaturg totdeodată.

Scriptura

Lirica lui Nichifor Crainic comportă şi elemente religioase mai explicite, decât cele pe care le-am putut vedea până acum. Unele poezii pot fi citite ca adevărate meditaţii teologice în versuri. "Iisus prin grâu", poem cuprins în volumul *Ţara de peste veac*[136], este bazat pe fragmentul de la Matei 12:1-8, unde se descrie polemica dintre Hristos Iisus şi farisei referitoare la Sabbath. Discuţia este generată de faptul că ucenicii Domnului culeseseră spice de grâu dintr-o holdă, în ziua de Sabbath, pentru a-şi potoli foamea. Poetul se vede pe sine între ucenici, urmându-şi Învăţătorul prin lanul de grâu, dar visul i se destramă de îndată ce realizează că nu trăieşte evenimentul direct, ci mediat de către textul evanghelic: "*Dar n-aud vorbele-ţi pe care / evangheliştii nu le-au spus*". Cu alte cuvinte, el sugerează că poezia ne poate aduce în proximitatea divinului, dar, aproape în acelaşi timp, ne lasă să întrezărim realitatea că nu suntem întru totul acolo. Este exact concepţia lui Nichifor Crainic despre artă, aşa cum am văzut-o enunţată mai sus, în textele teoretice. În plus, ni se pare important faptul că autorul aduce în discuţie, aici, rolul textului evanghelic. Acesta ne poate mijloci o experienţă similară, probabil la un nivel chiar mai profund decât izbuteşte arta, dar nici el nu ne eliberează deplin din cercul constrângerilor. Realitatea este, vedem bine, mult mai vastă. Iar ceea ce nu poate suplini textul, trebuie să desăvârşească omul printr-un gest liturgic, doxologic: "*Şi-ţi caut urma luminoasă / în lutul moale s-o sărut.*" Mai departe, în "I Paradis" şi "II Trudă"[137], poetul descrie în versuri starea paradisiacă, păcatul originar şi starea postlapsariană a omului. Interesant este că, aici, Crainic scrie la persoana I singular: experienţa căderii este asumată la persoana I, *poetul* este Adam, *el* suferă ispitirea şi căderea. În "II Trudă" sunt trecute în revistă elementele care îi deşteaptă şi îi întreţin nostalgia Paradisului: omul, creator, îl descoperă pe Dumnezeu în semeni: "*E însuşi Dumnezeu multiplicat / În fraţii mei,*

---

133 În vol. *Şoim peste prăpastie…*, p. 23

134 *Op. cit.*, p. 72

135 Vezi şi poemul "Balada doinei – închinare", *Op. cit.*, p. 42.

136 *Op. cit.*, p. 60

137 *Id., Ibid.*, pp. 79, 81

în faurii vieţii" – exclamă poetul, dar la fel Îl află şi în aproapele aflat suferinţă. În concepţia lui Crainic, suferinţa pare a fi un adevărat semn al prezenţei divine. Aşa se întâmplă bunăoară în "Dolores"[138], poezie cu tentă romantică. Avem de a face cu o parabolă, unde trei fete întâlnesc la ieşirea dintr-un Dom madrilen un orb sărman. Una dintre ele e milostivă, alta e trufaşă, iar a treia e orfană. Evident, milostiva îl miluieşte pe orb cu un ban de aur, trufaşa îi azvârle două monezi, iar orfana, Dolores, îi redă vederea şi se descoperă a fi bineplăcută Fecioarei Maria. Astfel, poemul se încheie cu un imn închinat Sfintei Fecioare care se apropie, prin suferinţele îndurate, de nevăzătoarea Dolores.

Deosebit de interesante sunt şi poeziile-rugăciune, unele dintre ele cu atât mai dramatice şi mai profunde cu cât ne este cunoscut faptul că au fost compuse în detenţie, în penitenciarul de la Aiud. Probabil că multe vor fi fost memorate şi rostite chiar în chip de rugăciuni autentice, de către deţinuţi. "Rugăciunea pentru pace"[139] este un text deosebit de mişcător, ce respectă canoanele unei rugăciuni ortodoxe: la început regăsim doxologia şi mulţumirea, iar în final apare formulată cererea şi, din nou, o doxologie. Este o rugăciune prin care poetul cere să fie dăruit cu pacea dumnezeirii, sugerată prin referinţe la starea de linişte din noaptea Naşterii Domnului. Autorul nu cere o linişte neutră, ci pacea interioară atât de necesară pentru a rezista ispitelor din penitenciar şi a nu ceda în faţa torţionarilor: "*Dă-mi şi mie pacea inimii Stăpâne, / Flacăra ce nu se zbate-n uragan, / Să războiul duhului duşman ...*" El aminteşte aici atât de patimile christice cât şi de suferinţele martirilor creştini. Îndeosebi pe aceştia din urmă îi menţionează ca pilde, ca oameni înzestraţi cu o linişte interioară dumnezeiască, depăşind şi chiar covârşind dimensiunile acestei lumi. "Laudă"[140] este o dezvoltare a versetului din Faptele Apostolilor 17:28: "Căci în El trăim şi ne mişcăm şi suntem". Poetul cântă, aici, "*... bucuria / Că sunt întru Cel care este.*" Întreaga creaţiune, la fel ca în *Cântarea celor trei tineri din cuptorul Babilonului*, aduce slavă Creatorului şi se închină înaintea tainelor Sale. Deosebită este poezia "Vecernie"[141], unde autorul încearcă să sugereze atmosfera unei slujbe de seară săvârşită într-un schit singuratic de munte, consemnând momentele tipiconale cu multă acrivie, pe alocuri: "*Eu recita-voi psalmul sublim 103 ...*". Dincolo de aceste stridenţe, poetul reuşeşte să creeze atmosfera specifică unei vecernii. Desigur, nici unul dintre textele sale nu au fost luate în discuţie pentru cuprinderea lor în corpusul de texte liturgice al Bisericii, aşa cum s-a întâmplat cu unele piese din creaţia lui Sandu Tudor, de pildă. Nichifor Crainic nu a nutrit niciodată asemenea dorinţe. Ceea ce viza el se afla în cu totul altă parte.

P
P P

În cele arătate până acum am putut observa cu referire la opera lui Nichifor Crainic, mai cu seamă atunci când am prezentat eseurile sale politice şi pe cele estetice, faptul că autorul evaluează realitatea politică a vremii sale şi elaborează texte programatice literare bazându-se întotdeauna pe o structură teologică bine definită. Acelaşi lucru s-a constatat şi din lectura operei sale poetice, aici adăugându-se două chestiuni deosebit de importante: în primul rând, multitudinea de pasaje şi de referinţe biblice sau liturgice valorificate în creaţia sa şi, în al doilea rând, faptul că toate

---

138 În vol. *Şoim peste prăpastie ...*, p. 120.
139 În *Op. cit.*, p. 99
140 *Id., Ibid.*, p. 97.
141 *Id., Ibid.*, p. 103

acestea sunt utilizate fie pentru ilustrarea unor idei politice sau estetice, fie pentru exprimarea unor trăiri, până la urmă, subiective.

Ipoteza noastră de început era că Nichifor Crainic scrie o literatură ce vădeşte aspiraţia literelor spre sacru prin recunoaştere ideologică. Rolul lui Nichifor Crainic (mirean manifestându-se într-un spaţiu profan) în viaţa politică interbelică este prea cunoscut pentru a mai insista, aici, asupra lui. Nu este de mirare că mare parte din opera sa a fost inclusă în corpusul de texte referenţiale pentru dreapta românească. El credea că neamul, etnia, departe de a reprezenta o relaţie privilegiată cu divinitatea, este o cale specifică unei comunităţi definite pe criterii etnice de a realiza, atât la nivel personal, cât şi la nivel comunitar, esenţa creştinismului. În atari condiţii, artele şi cultura sunt chemate în sprijinul acestei tendinţe soteriologice, secundând mereu, fără a căuta să o substituie, lucrarea sfinţitoare a Bisericii.

Naţionalismul lui Crainic nu este nepărat o metodă de mobilizare politică (aşa cum pare a fi într-o primă fază, când este încă dominat de modelul Nicolae Iorga) sau o ideologie[142], cât o credinţă, pe care el o fundamentează teologic şi încearcă să o imprime prin diverse mijloace vieţii publice româneşti. Permisive la asemenea idei, formaţiunile politice de prim plan din epocă le adoptă în mare măsură şi le difuzează până la vulgarizare, uneori. Că ele nu şi-au găsit ecou, ulterior, ţine deja de coordonatele impuse României după cel de al doilea război mondial. Rămâne însă faptul că, în perioada interbelică, opera eseistică şi poetică a lui Nichifor Crainic, profund impregnată teologic şi bogată în elemente biblice, a stat la baza cristalizării principalelor formaţiuni politice de dreapta româneşti şi că a contribuit, astfel, la secularizarea unor concepte teologice referitoare la natură, la patrie şi chiar la artă, în ultimă instanţă.

Nichifor Crainic mărturiseşte un crez creştin ortodox neabătut. Dar, la o lectură mai atentă, el se vădeşte a fi un continuator fidel al ideilor naţionaliste inaugurate la 1848, cărora le conferă o coloratură creştină, fără a le modifica profund în conţinut. Însă ceea ce deosebeşte substanţial textele sale ţine de faptul că, aici, elemente de mistică creştină sunt aplicate pentru prima oară la noi în mod deliberat unor concepte politice seculare.

§ 2. V. Voiculescu

Atunci când se referă la creaţia voiculesciană, N. Manolescu susţine că nu putem vorbi, în cazul de faţă, despre un tradiţionalism de substanţă, ci despre unul asumat ca stil[143]. Observaţie perfect valabilă, dacă restrângem tradiţionalismul la operele de artă inspirate din universul rural şi, eventual, menite să ilustreze prevalenţa acestuia asupra citadinului, să-l ofere ca model şi să afirme originalitatea sufletului naţional[144]. Este o opţiune pe care Victor Neumann o lega, pe bună dreptate, de

---

142 *Cf.* Alina Mungiu-Pippidi, *Op. cit.*, pp. 109-110.

143 N. Manolescu, "Poezia între cele două războaie mondiale - vîrsta modernă a lirismului", în vol. *Istoria Literaturii Române - Studii*, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Buşulenga, Ed. Academiei RSR, Bucureşti, 1979, p. 220

144 "Tradiţionaliştii nu mai sunt, ei, ţărani adevăraţi – spune N. Manolescu, în acelaşi loc. […] Viaţa satului, folclorul […], obiceiurile, tradiţiile, vechea artă populară, credinţele religioase şi ceremonialurile - toate sunt tratate ca izvoare posibile, ca teme, din ele tradiţionaliştii făcându-şi

Volkgeist-ul lui Herder, conform căruia progresul naţiunilor ar depinde de adoptarea unui model social organic şi de valorificarea specificului naţional, reprezentat cel mai bine prin valorile autohtone create în mediul rural[145]. Chiar dacă scrie o literatură deloc săracă în asemenea referinţe, V. Voiculescu nu are ca punct de reper ideile de progres sau de propăşire naţionale. În literatura lui se respiră un cu totul alt aer decât la Coşbuc, Goga sau Nichifor Crainic. Pentru el, tradiţia depăşeşte cu mult limitele satului românesc, iar principiul şi finalitatea ei sunt bine determinate şi transcendente. Tradiţia nu este importantă, în creaţia voiculesciană, atât ca tezaur folcloric sau ca rezervor de inspiraţie, cât în calitatea ei de principiu, criteriu şi mediu permanent al Revelaţiei divine. Din acest punct de vedere, V. Voiculescu ar putea fi considerat tocmai un tradiţionalist în sensul teologic al cuvântului. El trăieşte şi scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi întru totul străin de modernism. Folosindu-ne de o interesantă formulare de-a lui Mircea Vulcănescu, am spune mai degrabă că V. Voiculescu este martor al secularizării unei lumi care se complace deja în ispita de a se amesteca în lucrarea de mântuire a lui Dumnezeu[146].

În rândurile ce urmează ne-am propus să discutăm câteva fragmente din creaţia lui V. Voiculescu, elocvente pentru modul cum se raportează autorul în discuţie la credinţă şi la sacru în general şi deosebit de importante, totodată, pentru tema generală a eseului de faţă. În demersul nostru ne vom referi la versiunile textelor voiculesciene reunite cu multă grijă în volum de către Roxana Sorescu şi publicate recent la editura Anastasia: *Integrala prozei literare*, respectiv *Integrala operei poetice*[147].

V. Voiculescu - o devoţiune modernă în spaţiul ortodox

Pentru V. Voiculescu, medic creştin care îşi ia ca model spiritual icoana celor doi sfinţi doctori fără arginţi, Cosma şi Damian, credinţa reprezintă unica modalitate de comunicare cu sacrul şi, totodată, o "însuşire organică" a omului – după cum mărturiseşte Gabriela Dufour-Voiculescu[148]. Prin credinţă, omul îşi află adevărata măsură a fiinţei sale.

Trebuie ştiut că V. Voiculescu nu avea în vedere, neapărat, o grupare confesională sau religioasă anume. În cadrul unei întâlniri din toamna lui 1935 cu studenţi ai Facultăţii de Teologie din Bucureşti, el îşi mărturisise incapacitatea de a accepta vreo iniţiere, sau de a adera la vreo sectă sau societate secretă, pentru că toate acestea presupuneau o însemnată îngrădire a libertăţii personale[149]. Credinţa,

---

imaginile, adică universul. Din această cauză şi pare atât de modernă, ca atitudine, orientarea tradiţionalistă!". Vezi *Op. cit.*, pp. 218-219

145 *Cf.* Victor Neumann, *Cultura civică în Transilvania*, în rev. "Orizont" Revsită a Uniunii Scriitorilor, nr. 11 (1402) / 15 Noiembrie 1998, pp. 20-21

146 *Cf.* Mircea Vulcănescu, *Logos şi eros. Creştinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală*, Editura Paideia, Bucureşti, 1991, p. 79.

147 Vezi Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, respectiv V. Voiculescu, *Integrala operei poetice*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

148 *Apud* Roxana Sorescu, "Cronologia vieţii şi operei lui Vasile Voiculescu", în vol. Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 14.

149 Textul cuvântului, deosebit de important pentru a întelege situarea lui V. Voiculescu fată de asumarea unui angajament confesional de orice fel, a fost publicat ulterior în revista "Gândirea". Vezi V. Voiculescu, *Confesiunea unui scriitor şi medic,* în rev. "Gândirea", nr. 8/octombrie 1935, pp. 400-405.

considera el, nu poate supravieţui nealterată, într-un mediu care încearcă să o supună cu obstinaţie unor reguli rigide. În plus, nimic nu o poate stăvili mai eficient, nimic nu o poate ostraciza mai bine decât alunecările noastre, sau mijloacele tehnice cu ajutorul cărora ne cosmetizăm scăderile şi ne manipulăm facil unii pe alţii. Aceasta este morala nuvelei "Lacul rău", bunăoară: miracolul scapă evaluării, în consecinţă nu poate fi reprodus tehnic. În "Pescarul Amin", un alt text esenţial, se confruntă două lumi diferite: cea a lui Amin, personaj noaic, care crede, citind mişcările celorlalţi peşti din capcana-arcă, în prezenţa unui somon sau a unui morun uriaş[150]; şi lumea echipei de pescari profesionişti, gata să "rezolve problema" cu ajutorul dinamitei. Pentru Amin, decizia lor reprezintă un dublu sacrilegiu. Mai întâi, într-un spirit pe care convenţional îl vom numi franciscan, faţă de fratele peşte, iar apoi faţă de elemente: contopirea ucigaşă a primordiilor, focul şi apa (simboluri baptismale, între altele), plănuită de tehnicieni, nu poate fi decât malefică, infernală, semn al tendinţei omului de a se substitui Creatorului[151]. Conform cabalei, în interiorul fiecărei fiinţe sau oricărui lucru se ascunde o scânteie a dumnezeirii. Ca urmare, o atitudine lipsită de pietate la adresa vreunui element al Creaţiunii reprezintă un ultragiu la adresa Creatorului. De asemenea, încoronare a Creaţiunii fiind, omul conţine virtual toate elementele acesteia. În ultimă instanţă, prin orice atitudine licenţioasă la adresa naturii, omul se prejudiciază pe sine. Totodată, tradiţia mistică iudeo-creştină leagă simbolistica apei de cea a creierului, ca sediu al raţiunii, iar simbolistica focului de inimă, ca sediu al gândirii afective. Dacă Amin se arată foarte priceput în a corela acţiunea celor două facultăţi, pescarii tehnocraţi aleg calea exploziei, a amestecului haotic. Amin este animat de căldura harului, care îi dăruieşte, ca să-l parafrazăm pe Sf. Grigorie Sinaitul, ceea ce are deosebit de propria lui fire omenească[152]. Ceilalţi pescari sunt văzuţi, aici, ca exponenţi ai unui alt gen de căldură: explozivă şi subjugantă, pusă în legătură cu pasiunea pătimaşului, care orbeşte mintea şi tulbură inima[153]. Credinţa firească, organică, este unificatoare. Prin intermediul ei, Amin descoperă chitul şi se simte solidar cu el în aşa măsură încât, în final, îl salvează (şi împreună cu el pe toţi ceilalţi peşti), bucurându-se de o moarte apoteotică. Pentru tehnicieni, în schimb, totul se reduce la o problemă de rezolvat cât mai eficient. Deloc întâmplător, ei aleg o metodă care nu îi implică spiritual absolut deloc.

Dar dacă în "Lacul rău" şi în "Pescarul Amin" se vorbeşte despre degradarea credinţei prin transferul virtuţilor acesteia asupra unor mijloace tehnice, artificiale, exterioare fiinţei, în "Şarpele Aliodor" este analizată situaţia tragică apărută ca urmare a credinţei decăzută la nivel de superstiţie, în plan metafizic, şi de autosugestie, în plan psihologic. Femeia, mama lui Ionică, se lasă înspăimântată de gura satului, întruchipată de vecina Dobra, care o convinge de faptul că şarpele inofensiv, găsit de copil, i se va strecura în pântece, prin gură, în timpul somnului. Sentimentul devine atât de puternic încât ea dezvoltă o tumoră canceroasă la stomac, de forma unui şarpe. Aberaţiile sulfeteşti, morale, generază aberaţii fizice. Strădaniile medicului de o ajuta să se autosugestioneze că a fost eliberată de tumoră nu dau nici un rezultat. Atunci când vorbeşte cu medicul, femeia devine dintr-o dată sceptică, asemenea oricărui

---

150 *Cf.* Evrei 11:1 *sq*.

151 *Cf.* Matei 3:11

152 Sf. Grigorie Sinaintul, "Învăţătură cu de-amănuntul despre liniştire şi rugăciune", în *Filocalia vol*. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977, pp. 168-169.

153 Descrieri ale acestor stări în "Capetele Stareţului Paisie Velicicovshi despre rugăciunea minţii", în *Sbornicul. Rugăciunea lui Iisus miezul evlaviei ortodoxe*, vol. II, Serdobol 1938, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993, pp. 275 *sq*.

modern. Credinţa, după Voiculescu, este un proces miraculos de sacralizare şi de cunoaştere, în acelaşi timp, o virtute de care omul modern nu se poate bucura, decât dacă se lipseşte de artificiile civilizaţiei sale.

Judecat strict după reacţiile, comportamentul şi dispoziţia slujbaşilor săi lumeşti, edificiul ecleziastic, respectiv cel sinagogal, ca forme instituţionalizate, sunt, şi ele, ispitite să devină un asemenea artificiu. Reprezentanţii instituţionali ai Bisericii, după cum s-a notat deja, apar în literatura lui Voiculescu mai degrabă ca personaje slugarnice sau avide de putere, măcinate de pofte lumeşti, atunci când nu fac figuri desprinse parcă din proza lui Ion Creangă. În deja amintita nuvelă "Lacul Rău", de exemplu, preotul, în calitate de reprezentant oficial al sacrului, se comportă ca un funcţionar sadea, mereu în urma primarului din sat şi la buna dispoziţie a acestuia. Slujeşte formal şi absent, la comandă, ca un automat, iar cuvinetele sale răsună gol şi pustiu. După ce în scenă intră "bătrâna Savila, strămoaşa satului", preotul devine un soi de aghiotant al acesteia. Ea va fi personajul fascinant, care animă totul şi reuşeşte să elibereze din captivitatea apelor trupul tânărului înecat. Un personaj omonim apare şi într-o piesă dramatică de-a lui Voiculescu, pusă în scenă în 1936: "Umbra"[154]. Şi aici, baba Savila pare a fi singurul sacerdot cu puteri reale, chiar dacă şi ea va fi să cadă vicitmă, în cele din urmă, destinului. La fel, în nuvela "Sacul cu cartofi", preotul şi rabinul sunt personajele cele mai străine şi mai opace la drama ce se derulează sub ochii lor. Interesant că V.Voiculescu nu este, totuşi, un anticlerical. Scene precum cele din "Chef la mănăstire" sau "Ispitele Părintelui Evtichie" au un umor mai curând bonom, decât muşcător. Depinde de modul cum îşi asumă fiecare credincios în parte crezul Bisericii - pare a fi morala voiculesciană -, de felul cum reuşeşte să şi-l facă al său, ca edificiul ecleziastic să nu se preschimbe într-o instituţie seculară la fel ca oricare alta.

Lipsit de repere, omul modern trăieşte, în accepţiunea lui V.Voiculescu, pradă unei stranii ambiguităţi, strecurată în lume o dată cu păcatul originar şi ajunsă la paroxism acum, la sfârşitul veacurilor, când confuzia devine condiţie a existenţei umane. El cunoaşte binele şi răul, dar este incapabil să discearnă, iar apoi să opteze decisiv. Modernul se zbate într-o stare de continuă incertitudine ce pare a-i interzice, aproape, accesul spre dumnezeire. În "Binele şi răul", publicată în volumul *Poezii* (1916), poetul descrie tocmai această confuzie, unde răul se manifestă adeseori sub masca binelui, iar binele este perceput ca rău. Poemul, scris în marginea ereziei, pare a fi un imn închinat răului, văzut ca un adevărat animator al creaţiunii: "*Căci răul arde, surpă, izbucneşte, / - Pricină de prefaceri mari şi-adânci - / Precum aluatul, muced pus, stârneşte / Dospirea dulcei azimi ce-o mănânci.*" Viaţa este descrisă ca rezultatul încleştării continue şi necesare dintre bine şi rău: "*Şi pretutindeni binele sub soare / Cu rău-n veci se-mbină-n chip firesc …*" Totuşi, nu am putea vorbi despre maniheism, aici. În realitate, textul este bazat pe îndemnul evanghelic adresat omului de a nu se substitui judecăţii divine, tocmai datorită absenţei unei virtuţi esenţiale: capacitatea de a deosebi duhurile, de a despărţi grâul de neghină, fără a pierde boabele hrănitoare. Până la un punct, binele şi răul sunt convenţii cu ajutorul cărora putem supravieţui stării de confuzie. Dar, în final, soluţia deplin lămuritoare vine din capacitatea fiecăruia de a ierta: "*Ca pe-un mănunchi aceeaşi mână-i ţine / Spre-a se pricepe, a se cerceta / Şi răul, astfel, suie către bine, / Iar binele deprinde a-l ierta …*" Poezia este de inspiraţie biblică, sprijinindu-se pe un fragment din Epistola către Romani (12:14-21) şi pe o frumoasă idee din Epistola I a Sf. Ap. Petru (3:9).

154 V. Voiculescu, *Duhul Pământului. Teatru românesc: Umbra; Fata Ursului*, Fudaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943

Apostolul Pavel îndeamnă la biruirea răului cu ajutorul binelui. Iar Apostolul Petru motivează această atitudine în bună tradiţie rabinică, atunci când subliniază care anume este vocaţia omului în această lume confuză: tot cel ce primeşte Vestea cea Bună se alătură noului Israel, devine fiu al lui Avraam; iar Avraam, să nu uităm, a fost făcut de către Yahwe "izvor de binecuvântare"[155]; prin urmare, vocaţia omului nu este aceea de a fi judecător (calitate rezervată dumnezeirii), ci de a binecuvânta. Conform tradţiei iudeo-creştine, o binecuvântare rostită sincer are puterea de a surpa răul, de a recupera ceea ce s-a risipit întorcând totul pe un făgaş pozitiv şi, prin aceasta, de a conlucra la recuperarea binelui. Dar, simptom al bolii veacului, în lumea căzută în care trăim, până şi omul drept este nevoit să recurgă adeseori la tot soiul de vicleşuguri[156]. Ideea transpare probabil cel mai evident din superba nuvelă "Capul de zimbru" (1946), unde căpitanul Tomuţ, sumă a cavalerismului autentic creştin, iese biruitor şi spulberă confuzia doar printr-o adevărată cacealma. Triumful lui Tomuţ este pilduitor. De altfel, nuvela ar putea avea ca motto următorul verset evanghelic: "Iată, Eu vă trimit pe voi ca pe nişte oi în mijlocul lupilor; fiţi dar înţelepţi ca şerpii şi nevinovaţi ca porumbeii."[157]

Gravitatea problemei mai rezidă, după Voiculescu, şi în faptul că omul modern şi-a pierdut capacitatea de a primi Vestea ce Bună şi de a-i recunoaşte pe mesagerii acesteia. În "Ciorbă de bolovan", nuvelă încheiată în vara lui 1954, nimeni din cătunul Flământzii-Vechi nu recunoaşte ascuns în "streinul" ce reuşeşte să scoată la suprafaţă, din sufletele sătenilor, sentimente precum generozitatea, dragostea, bunăvoinţa şi, în felul acesta, să reitereze miracolul înmulţirii pâinii şi a peştilor[158] (Marcu 8:1-8) - chipul Mântuitorului Iisus Hristos. Nimeni, cu excepţia Ilinei, personaj feminin alienat în raport cu ordinea comună a satului. De asemenea, "L-am lăsat de-a trecut", publicată în 1927 în volumul *Poeme cu îngeri*, traduce o stare încă şi mai gravă: poetul îl recunoaşte pe înger ("*L-am cunoscut de cum l-am zărit…*"), dar nu îl poate identifica. Însă nici trimisul nu mai poartă asupra lui însemnele simbolice consacrate ("*Nu purta sabie, n-avea-n mână crinul*"). Pentru omul modern, sacrul însuşi apare oarecum depersonalizat, dezabuzat. Îngerul din poezie îşi târâşte aripile "*prin pulbere şi tină*", rătăceşte pe străzi abătut. Starea în care află grădina poetului (spaţiu consacrat al cultivării virtuţilor înalte), năpădită de cucută şi pelin, îl descurajează într-atât încât se simte incapabil de a face, el, primul pas salvator înspre om. Iar omul, paralizat de tristeţea îngerului, nu mai află în sine resurse pentru ca să-l cheme în găzduire, aşa cum făcuse Avraam, la stejarul Mamvri (Facere 18:2-5). Conform angelologiei iudaice, fiecare om are doi îngeri, unul bun şi altul rău. Aceştia dobândesc putere unul asupra celuilalt în funcţie de faptele omului. Dacă faptele omului sunt bune, atunci îngerul bun se întăreşte şi îl ţine sub control pe cel rău, dând astfel posibilitate omului să devină un drept. Dacă faptele omului sunt rele, atunci îngerul rău prinde puteri, îl ţine la distanţă pe cel bun şi îl asupreşte pe om fără milă. Orice tentativă soteriologică a omului modern, prins în plasa iluziilor, pare a fi predispusă eşecului. Aceeaşi sugestie şi în "Dezlegare" (*Pârgă*, 1921) - poezie ce valorifică o temă precreştină: sufletul prizonier al trupului. Toate facultăţile omeneşti

---

155 Facere 12:2

156 *Cf.* Ecclesiastul 7:29. Versiunea ebraică a textului este mai sugestivă, aici: "Iată doar ce am aflat[:] Dumnezeu [l-a făcut pe] om drept [iar acesta] a recurs [la] multe vicleşuguri."

157 Matei 10:16

158 „… si mai mult decât toate bunătătile aduse de dumneavoastră, are să facă minuni, cum a făcut si azi, dragostea celor ce se strâng ca să se ajute singuri unul pe altul, cu putinul pe care-l are fiecare …" Vasile Voiculescu, *Integrala prozei literare*, ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999, p. 439

sunt descrise aici ca piedici în calea devenirii metafizice a sufletului, mult prea vast pentru a se putea împăca în hotarele atât de strâmte ale contingentului. La fel, în "Căzut pe piatră", poetul se compară pe sine cu sământa risipită din desaga semănătorului[159]. Toate eforturile de a da rod sunt zadarnice: "*Potop de ploua, apa alunecă îndată*" … "*Un soare viu de patimi mă arde şi mă seacă*", etc. Apa şi lumina (aici, asociată căldurii), simboluri ale vieţii, devin agenţi exterminatori, tot aşa cum am putut nota şi în nuvela "Pescarul Amin". Singura soluţie întrevăzută pentru a ajunge la ceruri este jertfa de sine: "*O pasăre din ceruri să tabere flămândă, / Avidă să mă-nghită şi înapoi să zboare.*"

V. Voiculescu priveşte lumea cu ochii unui Eccleziast contemporan. Hiperactivitatea modernă nu poate înlocui reperele tradiţionale şi nici nu este în stare să propună altele; poate, cel mult, spori confuzia, deruta. Izbăvirea pe care o proclamă poetul ţine de o *metanoia* interioară însoţită de nădejdea Învierii. "Zac pe-un gunoi lăuntric" (*Călătorie spre locul inmii*) conţine tocmai acest mesaj. Iov-ul descris aici este preocupat mai mult de momentul când va trebui să apară "*în faţa-naltei Pronii*", decât de mizeria clipei prezente şi trecătoare. În poezia "Sodoma …" (*Pârgă*, 1921), se vorbeşte despre necesitatea jertfirii unui trecut risipit, luându-se ca pildă fuga lui Lot. "*Cetăţile îndrăgostirii mele, / Cu foc bătute ard pe rug*" - sunt valorile idolatrizate sub presiunea veacului, care la Judecata din urmă se vădesc a fi deşarte. Atunci, orice privire aruncată nostalgic înapoi ne poate face părtaşi cu femeia fugarului. Spune poetul: "*Şi simt că de-aş privi o clipă înapoi, / Aş împietri de-a pururea în loc!*" Însă poezia mai poate fi citită şi ca o ilustrare a pocăinţei, a Tainei mărturisirii, mai precis. Efortul sufletului de a se elibera din Sodoma păcatelor trebuie sprijinit printr-o decizie fermă de a se desprinde de "*trecutul culpeş*". Strădania, aşa cum s-a văzut şi mai sus, presupune jertfă de sine, adică nevoinţă filocalică, pe care V. Voiculescu ne-o îmbie în poezia "Îndemn" (*Idem*, 1921). Cititorul este invitat, aici, să-şi sfărâme idolii samavolnici şi să se tămăduiască de urmările robiei, revenind la voia lui Dumnezeu, simbolizată prin tablele de aramă (aluzie la şarpele de aramă înălţat de Moise în pustie şi, desigur, la rolul tămăduitor al acestuia)[160]. Oricât ar fi de anevoioasă, calea prin deşertul pocăinţei trebuie asumată ca traseu necesar şi purificator, după model mozaic. Analogiile cu perioada celor 40 de ani petrecută de evrei în pustie sunt elocvente: voinţa omului decis să ajungă în "*pământul sfânt al făgăduinţei*" poate să facă să ţâşnească lacrimi de pocăinţă chiar şi din cel mai împietrit suflet. Altcum, sufletul ajuns nepocăit la porţile raiului se opreşte înspăimântat: "*Aprinsul plop acolo mi-a părut / Că-i sabia de foc neîndurată ...*" – spune poetul în "La Poarta Paradisului pierdut" (*Idem*, 1921).

Deosebit de interesant ni se pare modul cum exploatează aici autorul câteva sugestii erotice. Citind prima strofă din această poezie, am putea crede că avem de a face cu descrierea sentimentelor unui îndrăgostit ce revizitează, nostalgic, locurile unei iubiri pierdute: "*Azi am trecut s-o văd, înstrăinată, / Grădina-n care-o vară ne-am iubit ...*" Sigur, în absenţa persoanei iubite, grădina - loc comun al scenelor amoroase - apare "*înstrăinată*" şi părăginită. Din strofa a doua, aflăm că promenada nostalgicului nostru personaj se desfăşoară într-o seară de toamnă şi într-un moment anume care, insinuează subtil autorul, ar corespunde celui de când va fi avut loc despărţirea: "*E ceasul vechi al dragostei, e seară*". Strofa ultimă poate fi înţeleasă şi ea în această cheie, dacă de la început concedem că grădina, părăginită acum, este sufletul răvăşit al îndrăgostitului, iar Paradisul pierdut nu ar fi decât o metaforă pentru

---

159 Vezi Matei 13:3-9.

160 Vezi Numeri 21:9.

starea lui sufletească, în vremea când se afla alături de preţioasa-i iubită. Dar ştim că, în teologia iudeo-creştină, relaţia dintre Dumnezeu şi poporul Său este descrisă adeseori în termeni erotici – practică frecvent întâlnită în diverse alte tradiţii, mai mult sau mai puţin esoterice. În iudaism, bunăoară, căsătoria este privită ca reiterare a Legământului sinaitic. Pe Sinai, spune Zoharul, Yahwe s-a căsătorit cu întreg poporul Israel, iar acum ei formează împreună un cuplu de îndrăgostiţi care nu se vor mai despărţi niciodată, fiind legaţi prin nuntă[161]. Iubirea se împleteşte, aşadar, în mod armonios, cu Legea. În plus, aluziile biblice din poezie şi, îndeosebi, sugestiile din titlu susţin şi ele o lectură în cheie religioasă. Ceasul de seară, de pildă, precum şi sabia de foc a Heruvimului fac referinţă la judecata lui Dumnezeu şi la consecinţele acesteia, ca urmare a căderii protopărinţilor în păcat (Facere 3:8-24). Iar asocierea sugerând starea de confuzie a personajului, dintre plopul aprins de culorile toamnei şi sabia Heruvimului, deschide un adevărat filon de gândire teologică, pe care îl putem cel mult schiţa aici. Din perspectiva tradiţiei creştine, nimic nu mai împiedică, după Învierea şi Înălţarea la ceruri a Mântuitorului Iisus Hristos, accesul sufletelor în Rai. Nimic, în afară de păcatele acestora. Sf. Dimitrie al Rostovului, bunăoară, arată într-o predică superbă rostită chiar la sărbătoarea Înălţării Domnului că, după săvârşirea acestui eveniment, Raiul nici măcar nu mai are porţi, intrarea este absolut liberă. Totuşi, lui Petru şi Apostolilor nu le-au fost încredinţate fără rost cheile Împărăţiei. Ei vor avea de acum misiunea, spune Sf. Dimitrie al Rostovului, de a-l ajuta să intre pe tot cel "care de bunăvoie şi-a închis intrarea în cer."[162] În termeni de teologie morală, păcatul este definit ca "încălcare cu deplină ştiinţă şi cu voie liberă, prin gând, cuvânt sau faptă, a voii lui Dumnezeu."[163] Citită în această cheie, "La Poarta Paradisului pierdut" se vădeşte a transmite un avertisment pios: sufelete nepocăite, nepurificate de păcat, nu pot să revină în Paradis. Aceasta nu neapărat pentru că intrarea le-ar fi dinadins interzisă, ci din simplul motiv că nu şi-au recuperat capacitatea de a vedea limpede lucurile. Nu s-au lămurit îndeajuns şi, iată, confundă plopul cu sabia Heruvimului. Pentru omul care nu vrea să-şi purifice sufletul de păcate şi continuă să se îndreptăţească pe sine cosmetic, proximitatea sacrului este terifiantă.

Dincolo de aceste consideraţii, deosebit de interesant ni se pare un alt aspect. În *Iubirea şi Occidentul*, Denis de Rougemont remarca faptul că, la un moment dat, trubadurii medievali încep să utilizeze metafore specifice discursului mistic, pentru a exprima sentimente erotice. Prin secolele XII-XIII, limbajul mistic era luat deja ca model şi unealtă pentru literaturizarea amorului carnal, între altele. Formal, nu apar modificări majore. Ceea ce se schimbă ţine de referent şi de context, ambele fiind construite după coordonate exterioare sacrului[164]. Urmând raţionamentul lui Denis de Rougemont, putem conchide că utilizarea unui limbaj pseudo-mistic pentru a exprima sentimente profane reprezenta, în epocă, un semn evident de secularizare a literaturii. În poezia "La Poarta Paradisului pierdut" se constată un drum invers: V. Voiculescu utilizează aici sugestii pseudo-erotice, construieşte o atmosferă aparent profană, dar mesajul îşi extrage substanţa prin canale intertextuale.

---

[161] *Cf.* TB Kidduşin, 5b, Zohar, III, 4a.

[162] "Cuvânt al Celui dintre Sfinţi Părintelui nostru Dimitrie, mitropolitul Rostovului, la Înălţarea Domnului Dumnezeului şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos", în *Proloagele*, vol. II, ed. Arhim. Dr. Benedict Ghiuş, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991, p. 800.

[163] *Învăţătura de credinţă creştină-ortodoxă*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1952, p. 375.

[164] *Cf.* Denis de Rougemont, *Iubirea şi Occidentul*, traducere, note şi indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefaţă de Virgil Cândea, Ed. Univers, Bucureşti, 1987, pp. 170-171.

Observaţia este valabilă, în opinia noastră, şi pentru mare parte din *Ultimele sonete închipuite ...* Eugen Simion remarca foarte bine impreciziile poetului, “ezitarea între un el şi o ea”, nota de mister ce înconjură figura iubitei/iubitului, substratul spiritualist al faptelor, fără însă a acorda suficientă importanţă terminologiei biblice şi sugestiilor teologice[165]. De altfel, o apropiere de *Donna Angelicata*, specifică poeţilor dulcelui stil nou, ar fi fost probabil suficientă. Este bine de ştiut că *Ultimele sonete ...* ţin de o perioadă când V. Voiculescu nu mai scria poezie de inspiraţie religioasă, ci deja căuta să-şi exprime trăirile profunde pricinuite de o experienţă isihastă proprie. Versurile sale nu mai sunt descriptive. Descriptivul singur nu poate surprinde lirismul pietăţii[166]. Ipoteza noastră este că, prin procedee pur literare, în secolul XX, poetul încearcă să recupereze aura de sacralitate a literaturii, pe care modernii o leagă îndeosebi de marile pasiuni ale sufletului. Textul discutat mai înainte, dar şi *Ultimele sonete ...* par a pune, subtil, în balanţă, de o parte trăirile unui îndrăgostit şi de cealaltă parte trăirile unui sulfet care, asuprit de păcate, îşi refuză intrarea în Paradis. Putem înţelege de aici că, într-un sens, la nivel formal, sacralitatea literaturii ţine, în cazul lui Voiculescu, atât de modul de expresie, cât şi de subiectul abordat. Dar forma nu este neapărat tributară unui anumit limbaj sau stil, de exemplu ecleziastic. Limbajul textelor voiculesciene, chiar şi atunci când sunt evident religioase, este unul specific poetului şi nu abundă în arhaisme sau în termeni bisericeşti. Nu avem de a face cu o religiozitate ostentativă. Tot ce ţine de sacru este interiorizat, discret şi firesc, dar de neclintit, în acelaşi timp.

Opţiunea lui V. Voiculescu pentru isihasm ni se pare coerentă, din acest punct de vedere. Credinţa autentică lucrează tainic şi smerit. În "Acelaşi cântec" (*Idem*, 1921), poetul vorbeşte tocmai despre bucuria acestui fel de smerenie. Inima, organ vital al corpului omenesc, nu este nici piatră nestemată, nici măcar piatră strălucitoare, ci doar "*găoacea unde bate, surghiunită, / Veşnicia cu întregul ei tumult*". Nimic nu-I este mai aproape lui Dumnezeu decât inima. Discret şi smerit, neluată în seamă de nimeni, ea este sediul sentimentelor, al pasiunii, este motorul întregii fiinţe omeneşti, locul consacrat unde materia se împreună cu spiritul, fără însă a se amesteca, şi sediul unde sălăşluiesc esenţa existenţei şi inteligenţa afectivă[167], aşa cum se vede bunăoară din “Lobocoagulare prefrontală”.

Chiar dacă exploatează unul dintre locurile comune ale fantasticului, prin miza ei, “Lobocoagulare prefrontală” depăşeşte cu mult limitele acestuia. Aici se propune imaginea unui Babel răsturnat: turnul nu se mai avântă spre zenit, ci se afundă în nadir. Este, fără îndoială, imaginea Infernului dantesc. Visul de perfecţiune al omenirii pare a-şi fi aflat împlinirea prin intermediul unui procedeu ingenios de eliminare a tot ceea ce ţine de personalitatea omului, de umanitatea acestuia: afectele, sensibilitatea. Ştergerea personalităţii se obţine printr-o operaţiune evident mecanică, o intervenţie chirurgicală cu ajutorul căreia este scindat, practic, creierul. Omul astfel operat îşi pierde capacitatea de a spera, de a iubi, de a reflecta, de a dori să se autodepăşească sau să intre în concurenţă cu alţi semeni de-ai lui, este lipsit de orice aspiraţii către necunoscut, etc. Devine “calm şi indiferent la emoţii pentru toată viaţa.” Într-o lume perfectă nu este loc pentru spirit, pare a spune parabola, ci numai pentru mecanică. Spiritul, cu spontaneitatea lui, perturbă mersul bun al lucrurilor. Dar lumea

---

165 Vezi Eugen Simion, “V. Voiculescu”, în vol. *Scriitori români de azi,* II, Editura Cartea Românească, 1976, pp. 301-302. Unii critici se mulţumesc să gloseze, aici, în jurul temei androginului. Perspectiva ni se pare corectă, dar restrictivă, totuşi.

166 *Cf.* Valeriu Anania, *Rotonda plopilor aprinşi*, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, Bucureşti, 1995, pp. 232 *sq*.

167 *Cf.* Zohar, III, 221b.

astfel construită nu este decât o replică hidoasă a paradisului ceresc, un artificiu lipsit de viaţă, un mecanism care nu se poate conserva decât eliminând profilactic tot ceea ce l-ar putea resuscita. Spiritul supravieţuişte, însă, mecanismului aseptic, prin unirea discretă a minţii cu inima şi refacerea, astfel, a facultăţilor afective, mai întâi, şi a capacităţii omului de a iubi şi de a discerne, mai apoi: "Minune, în partea de sus, pe globul ei [este vorba despre inimă – n.n.], numaidecât sub ieşirea cârjei aortice, se prăsiseră nişte sâmburi creţi de substanţă cenuşie, care aduceau aidoma cu nişte muguri de creier. Se adeveri astfel că inima se întorsese din nou la vechea funcţie de odinioară, ca centru al inteligenţei afective, sediu al spiritului stăpânitor peste ideaţia productivă şi utilitară." Prima virtute pe care o redescoperă oamenii atinşi de morbul acestui miracol va fi, deloc întâmplător, iubirea. Aceasta este urmată îndeaproape de credinţă şi, evident, de nădejde. Dacă credinţa şi nădejdea nu aveau alt obiect, până deunăzi, decât Supremul Prezidiu (forma de organizare superioară a babelului respectiv), de aci înainte oamenii îşi îndreaptă privirile spre cer "fără să ştie spre ce [...] aşteptând, cerând [...] împlinirea unei nedesluşite aspiraţii, care nu mai ţinea de pământ." Spiritul biruieşte, până la urmă, mecanica sanitară a paradisului terestru, chiar dacă pentru revenirea la normalitate este constrâns să recurgă la aberaţii anatomice. Metafora este, evident, vie.

În poezia "Steaua" (*Din Ţara Zimbrului*, 1918), autorul valorifică tema evanghelică a stelei ce i-a călăuzit pe magi până la peştera Naşterii Domnului. Aici, printr-un interesant transfer alegoric, cei trei magi reprezintă cele trei facultăţi spirituale: raţiunea, sentimentul şi voinţa, care se pleacă înaintea stelei răsărită discret şi surprinzător "*din fundul sufletului meu*". Prin dreapta închinăciune, aceste facultăţi se eliberează de "*turburul tumult*" al pasiunilor deşarte, iar poetul poate nădăjdui că inima lui, comparată aici cu o peşteră, se va preschimba într-un Bethleem interior. Asimilarea inimii cu stânca peşterii din Bethleem este des întâlnită în literatura isihastă, căreia poetul îi acordă o importanţă deosebită mai cu seamă în anii '50, când frecventează gruparea de la Mănăstirea Antim (Bucureşti), cunoscută sub numele de "Rugul Aprins".

Influenţa doctrinei despre rugăciunea inimii este de regăsit şi în "Prizonierul" (*Călătorie spre locul inimii*), unde V. Voiculescu descrie inclusiv stările fiziologice pe care le acuză rugătorul în anumite stadii ale acestei rugăciuni, corespunzătoare momentelor de graţie când descoperă prezenţa dumnezeirii în propria-i inimă: "*O fi boala, o fi moartea / Nu mă răzvrătesc, asta mi-e partea. [...] Mă doare [...]/ Numai inima se face mică, mică ...*". Rănit de frumuseţea chipului divin, el încearcă sentimente similare celor trăite de ucenicii Domnului, martori la evenimentul Schimbării la Faţă[168]. Ar dori să oprească timpul în loc şi să petreacă veşnic în interioritatea divinului. Eventual, chiar să-L reţină pe Dumnezeu numai pentru sine. Dar starea de beatitudine nu este decât arvună a bucuriilor viitoare. La V. Voiculescu, după cum am văzut şi în "Lobocoagulare prefrontală", nu se poate vorbi despre o separaţie netă între facultăţile spirituale şi cele trupeşti. Durerea pe care o resimte fizic în inimă vine tocmai din incapacitatea lui firească, umană, de a cuprinde infinitul metafizic, bucuria întreagă, şi de a o reţine; inima Îl sloboade în ritmul respiraţiei păstrând însă, rănită de dragoste, amintirea stării celeste: "*O clipă, inima mi se făcuse Cer*". Este descris, aici, unul dintre stadiile începătoare ale rugăciunii isihaste, când rugătorul primeşte în dar revelaţii de acest tip, menite să-l încurajeze în drumul nevoinţelor desăvârşirii şi, totodată, să-i ofere elemente de recunoaştere a prezenţei divine. Durata unei asemenea dezvăluiri este de obicei foarte scurtă, spre binele celui

---

168 Matei 17:1-9

care se roagă. Conform misticii iudeo-creştine, revelaţiile sunt limitate la început. "Căci soare şi scut e Dumnezeu" – spune Psalmistul[169]. Omul nu se poate împărtăşi deplin din prezenţa divinului atâta timp cât îi lipseşte capacitatea de a deosebi duhurile, discernământul. De altfel, iluminarea nu este niciodată deplină. Iluminarea totală ar duce la aneantizarea creaţiunii, pentru că elementele acesteia (şi omul în speţă) ar fi lipsite de posibilitatea de a se personaliza. În creştinism, omul este chemat să se dezvolte în prelungirea atributelor Creatorului, nu să devină o replică a acestuia, un *anti*-creator. Revelaţia, iluminarea, este mereu însoţită de un "scut" care o "filtrează" şi, în felul acesta, încurajează creaturile să se antreneze în procesul devenirii, le cheamă să existe.

Sugestii similare mai regăsim într-o poezie emblematică, intitulată chiar "Călătorie spre locul inimii" (*Idem*). Aici, încă din prima strofă se arată că "*Locul inimii noastre sălăşluieşte-n Cer / Şi-n el lumina lină a Celui făr-de-moarte.*" Drumul spre acest teritoriu sacru străbate "*munţii sufletului ninşi de blesteme*", unde rugătorul contemplă minunea Rugului Aprins, care purifică şi uneşte totodată timpul şi spaţiul, deschizând calea spre înălţimile cunoaşterii duhovniceşti: "*Acolo unde deodată mintea se deşteaptă trează, / În amiaza Eternităţii Tale.*" Poezia descrie de fapt întreg traseul aşternut înaintea celui decis să-şi asume dulcea povară a rugăciunii. Regăsim, la început, semnul de recunoaştere al prezenţei divine: lumina lină – dublă aluzie la un vechi imn intonat chiar şi astăzi în cadrul slujbei de vecernie, dar şi la caracterul blând al dumnezeirii, aşa cum apare acesta sugerat încă din Vechiul Testament, în dialogul dintre Yahwe şi Sf. Ilie Tesviteanul[170]. Pasajul este comentat în cheie isihastă de către Sf. Grigorie Sinaitul, care pune adierea mângâietoare a divinului în legătură cu desăvârşirea rugăciunii. În prelungirea acestei lecturi, Pr. Stăniloae glosează arătând că blândeţea "e semnul odihnei ferme a minţii în Dumnezeu. Unde mai e vifor şi agitaţie, sufletul încă nu s-a statornicit pe deplin în Dumnezeu."[171] Cu această arvună în inimă şi astfel aşezat, rugătorul are de străbătut de-acum drumul lung şi anevoios al despătimirii. Prăpăstiile care "*se sparg*" şi "*munţii sufletului ninşi de blesteme*" sunt metafore pentru patimi. În Vechiul Testament, culmile munţilor sunt prezentate constant (excepţiile sunt notabile) ca locuri consacrate pentru practicile de cult idolatre. Deloc întâmplător, Iisus Hristos va spune că omul înzestrat cu credinţă nu mai mult decât un grăunte de muştar este capabil să mute munţii din loc[172], adică să zdrobească inimile care, împietrite de păcat, se auto-idolatrizează. După despătimire, rugătorul se învredniceşte de vederea Rugului Aprins, a cărui flacără arde fără a mistui (păcatele au fost deja curăţite) şi, astfel, poate transcende spaţiul şi timpul spre zenitul amiezii - răgaz al iluminării depline a minţii. Ajunge, cu alte cuvinte, în inima

---

169 Psalm 83 (84):12. Trebuie să menţionăm că versiunile româneşti ale *Psaltirii,* care urmează îndeaproape *Septuaginta* (inclusiv recenta ediţie redactată şi comentată de către I.P.S. Valeriu Anania, vezi *Cartea Psalmilor*, Arhidiecezana, Cluj, 1998, pp. 25 şi 202), omit această primă propoziţie din începutul versetului 12. Traducătorii Septuagintei au redat incomplet acest loc, lăsând deoparte cuvintele „Ki şemeş umaghen Yahwe Elohim." Interesant rămâne faptul că, în ciuda acestei scăpări, locul respectiv apare comentat nu doar în texte rabinice (ceea ce era şi firesc), dar şi în corpusul de scrieri isihaste. Noi am citat, aici, după ediţia sinodală a Bibliei de la 1936, ai cărei traducători s-au orientat şi după textul ebraic.

170 III Regi 19:10-12.

171 Sf. Grigorie Sinaintul, "Despre felul cum trebuie să şadă la rugăciune cel ce se linişteşte", în *Op. cit.*, p. 200. Pentru glosa Părintelui Stăniloae, vezi *loc. cit.*, nota 258. "După ce te-ai împărtăşit de vederea luminii cereşti, spunea Părintele Melchisedec de la Lupşa, lumina fizică din jurul nostru ţi se pare de-o violenţă cumplită."

172 Matei 17:20.

rugăciunii, în locul unde omul se poate transcende pe sine nu prin extaz - după cum susţinea, în anii '40, un Nichifor Crainic[173] -, ci îndumnezeindu-se.

Victimă a confuziei strecurată în lume o dată cu păcatul originar, dar şi a propriilor sale orgolii pătimaşe, omul secolului XX este incapabil, în accepţiunea lui V. Voiculescu, să mai recunoască însemnele sacrului. El pare a-şi fi uitat atât originile, cât şi menirea. Ieşirea din starea de confuzie generalizată, pe care Voiculescu o vede deja drept condiţie definitorie a omului modern, nu este posibilă, aşadar, prin artificii tehnice, ci tocmai printr-o revenire, oricât de dureroasă, la starea omului firească, prin redescoperirea scânteii divine ce paliptă, încă, în inima fiecăruia. Singura *devotio moderna* pe care o întrevede el este, deloc paradoxal, rugăciunea inimii. Simptom subtil de secularizare, dacă este să-i dăm dreptate lui C.B. Caird. "Spiritualizarea închinăciunii, spune el într-un eseu admirabil despre modificările de semnificaţie specifice secolului XX, reprezintă totodată şi o laicizare a acesteia. Nu ai nevoie de un preot, ca să-i oferi lui Dumnezeu jertfa unei inimi înfrânte şi smerite"[174].

După cum se poate constata din cele spuse până aici, V. Voiculescu îşi construieşte acest mesaj cu ajutorul unor elemente preluate îndeosebi din mistica iudeo-creştină. Desigur, nu acestea sunt singurele referinţe. Remarcabil este însă că, în repetate rânduri, textul voiculescian se construieşte tocmai pe baza unor fragmente precise din Scripturi, fie după sensul bisericesc al acestora, fie după cel "descoperit" de către autor.

Biblia în literatura lui V. Voiculescu

Dacă până acum nu am subliniat în mod deosebit acest aspect, în continuare ne propunem o trecere în revistă a câtorva locuri deosebit de importante, în opinia noastră, pentru a percepe ponderea filonului biblic în creaţia voiculesciană. Cert este că medicul-scriitor frecventa cu regularitate textele fondatoare ale creştinismului, de unde nu împrumută doar teme, motive, pasaje, personaje, etc. Arareori întâlnim, în opera sa, simple citate, parafraze sau aluzii biblice. Neîndoios, Voiculescu preţuieşte fecund o metodă de exegeză specifică mediului iudaic, prin care textul biblic este literaturizat în scopuri edificatoare: midraşul. Dar, mai mult decât atât, în opera lui îşi află bună aplicare inclusiv modalităţi de a percepe lumea, tipare de gândire şi forme de expresie specifice, până la un punct, universului biblic.

Alegorismul biblic

Discutând alegoria ca pe o categorie formală a metaforei, Tudor Vianu se arată reticent faţă de tendinţa de a înţelege figura ca personificare a unei concepţii generale. Ideea susţinută de el este că "alegoria se produce […] fie prin personificarea unui concept abstract, fie prin personificarea unei impresii concrete."[175] Deloc întâmplător, autorul din care îşi extrage Tudor Vianu exemplele este chiar V. Voiculescu – "un poet, spune el, a cărui operă conţine o mină inepuizabilă de alegorii"[176] utilizată într-o

---

[173] Vezi studiul lui Nichifor Crainic, *V. Voiculescu poet al spiritului*, în "Gândirea", nr. 7/ august-septembrie 1943, pp. 361-370. Producţiile literare mai târzii ale lui V. Voiculescu, în special cele de filiaţie isihastă, sunt lipsite de echivoc în acest sens. Isihasmul, se ştie, nu se propune ca o tehnică de cunoaştere a divinităţii pe cale extatică şi chiar descurajează orice demers de acest fel. "Firea o poţi stăpâni - spunea un Părinte duhovnicesc -, dar nu poţi trece peste ea."

[174] C.B. Caird, *The language and imagery of the Bible*, Duckworth, 1980, p. 72.

[175] Tudor Vianu, "Problemele metaforei", în vol. *Opere 4. Studii de stilistică 1*, Antologie, note şi prefaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Conrelia Botez, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p.278.

[176] *Idem, Op. cit.*, p. 277.

manieră, am adăuga noi, inspirată în mare parte din modalităţile tradiţionale (dar nu neapărat creştine) şi scripturistice[177].

Un bun exemplu este poezia "Poveste" (*Pârgă*, 1921), construită pe structura unui basm popular având în centru tema pomului sortit să-şi piardă în timpul nopţii toate florile date în cursul zilei. Stăpânul pomului din poveste este, aici, chiar poetul. Pomul se supune însă unei puteri în aparenţă implacabile, asemenea smochinului din Evanghelie[178]: Destinul. În cheie mistică, sensul este transparent: pomul reprezintă sufletul omului neputincios de a-şi afla împlinirea firească prin depăşirea unor rânduieli în aparenţă normale şi care se lasă astfel pradă unei existenţe mai degrabă letargice, în absenţa oricărui fel de vise sau de aspiraţii[179]. Eliberarea nu este posibilă decât prin cultivarea virtuţilor - privite aici ele însele ca roade: poetul le prezintă ca fiind feciori ai săi, gata de luptă împotriva sorţii ostracizante.

Personificarea (şi, prin aceasta, alegorizarea) este realizată pe baza celor afirmate în Psalmii 111 şi 126. Conform exegezei alegorice a Psalmilor, bărbatul este raţiunea omului, iar feciorii sunt virtuţile acestuia, capabile atât să pună pe fugă ispitele duşmănoase, cât şi să-i suplinească, la o adică, inerentele scăderi. Dacă Psalmul 111 sugerează legătura dintre virtuţi şi respectarea poruncilor divine, în Psalmul 126:4, feciorii sunt comparaţi cu "săgeţile din mâna celui viteaz". "Fericit este omul care-şi va umple casa de copii – continuă psalmistul; nu se va ruşina când va grăi cu vrăjmaşii săi în poartă"[180]. În textul voiculescian, feciorii se numesc Credinţa, Voinţa şi Iubirea. Ei pornesc pe rând, la fel ca în basmul popular, să stea de strajă peste noapte sub pom, pentru a împiedica risipirea florilor sau a afla măcar cauza căderii acestora. Desigur, Credinţa şi Voinţa, singuri, dau greş, iar rolul de Prâslea-cel-Voinic îi revine Iubirii, cu deosebirea că, în acest din urmă caz, poetul nu spune absolut nimic despre deznodământul acţiunii. Se mulţumeşte numai să sugereze că Iubirea nu va birui de unul singur, ci însoţit discret de cei doi fraţi ai săi, Credinţa şi Voinţa; implicit, că victoria ar rezida tocmai în capacitatea Iubirii de a aduna la un loc facultăţile spiritului şi de a la da coerenţă. În cele din urmă, poezia se vădeşte a fi o minuţioasă ilustrare a unei frumoase idei pauline referitoare la preeminenţa iubirii în raport cu virtuţile teologice: "Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea şi dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea."[181]

Dar, dacă înţelegem afirmaţia Sf. Ap. Pavel în contextul Epistolei I Corinteni, realizăm faptul că, în ultimă analiză, "Povestea" lui V. Voiculescu are implicaţii mult mai profunde. Ipoteza noastră este că "Povestea" voiculesciană poate fi citită ca un text ce descrie concepţia poetului despre nivelurile de semnificaţie ale textului şi, în ultimă instanţă, despre cunoaştere. Iată în ce loc apare, în Epistolă, citatul de mai sus: "Când eram copil, vorbeam ca un copil, simţeam ca un copil, judecam ca un copil; dar când m-am făcut bărbat, am lepădat cele ale copilului. Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă; acum cunosc în parte, dar atunci voi

---

177 *Cf.* Tudor Vianu, "Alegorism [V. Voiculescu]", în vol. *Opere 5. Studii de stilistică 2*, Antologie, note şi prefaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975, p. 551.

178 Matei 21:18-22

179 Vezi în acest sens comentariile Părintelui Nicolae Steinhardt la Pilda smochinului neroditor în Nicolae Steinhardt, "Timpul Smochinelor", în vol. *Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credinţă*, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992, pp. 25 *sq*.

180 Psalm 126:5

181 I Corinteni 13:13

cunoaşte pe deplin, precum am fost cunoscut şi eu. Şi acum rămân acestea trei: credinţa, nădejdea şi dragostea. Iar mai mare dintre acestea este dragostea."[182]

Fără doar şi poate, poezia poate fi citită ca o simplă poveste. Scenariul şi imageria sunt clasice. Ar mai putea fi citită, apoi, ca o istorioară moralizatoare în versuri. Cele două lecturi nu necesită absolut nici un fel de iniţiere, dar nici nu epuizează sensurile. Pentru a merge mai departe, ni se pare că Voiculescu presupune deja capacitatea cititorului de a coopera la construirea celui de al treilea nivel semantic, prin recunoaşterea pasajelor biblice implicate şi reconstituirea semnificaţiilor poeziei în funcţie de sugestiile textului sacru[183]. Identificăm aici distincţiile filoniene şi origeniste între sensul corporal, moral şi pneumatic (mistic) al scriiturii. Astfel, poezia lui Voiculescu poate fi citită ca o poveste a vârstelor cunoaşterii, ca o alegorie amplă construită pe un eşafodaj alcătuit din doi psalmi, două texte neotestamentare şi un basm popular. Forma de comunicare aleasă este tocmai poezia, pentru că autorul nu intenţionează aici să prezinte o argumentaţie riguroasă, ci să comunice, prin imagini, o experienţă spirituală deocamdată incompletă, dar care conţine, totuşi, arvuna cunoaşterii depline. El nu se adresează raţiunii pur şi simplu, ci raţiunii noastre afective. Expusă la asemenea producţii artistice, crede Voiculescu, raţiunea afectivă a omului modern se poate reactiva, asemenea fosforului asupra căruia proiectezi o rază de lumină. Am putea conchide, astfel, că poezia vizează şi un obiectiv "terapeutic", până la urmă.

Parabola

O figură frecvent întâlnită la Voiculescu mai este parabola. “Şarpele Aliodor”, nuvelă deja menţionată, poate fi citită şi ca o parabolă construită cu ajutorul unor elemente biblice subtil camuflate în text. Fragmentul din început, unde se descrie modul cum descoperă Ionică şarpele, este de citit în paralel cu pericopa de la Faptele Apostolilor 28:1-10. Aici se relatează cum, în drum spre Roma, corabia în care se afla Sf. Ap. Pavel naufragiază în apropierea insulei Malta. Toţi cei de pe corabie reuşesc să ajungă la ţărm şi să se salveze. Locuitorii insulei îi vor întâmpina, ospitalieri. În momentul când Pavel vrea să arunce nişte lemne pe foc, o viperă, dezmorţită de căldură, se prinde de mâna acestuia. În continuare, autorul inspirat notează reacţia martorilor, care “ziceau unii către alţii: desigur că ucigaş este omul acesta, pe care dreptatea nu l-a lăsat să trăiască, deşi a scăpat din mare. [...] Iar ei aşteptau ca să se umfle sau să cadă deodată mort.”[184] Dar Apostolului, dimpotrivă, nu i se întâmplă nimic rău. Atunci, băştinaşii cad în extrema cealaltă şi îl cred a fi un zeu, pentru că Pavel înfăptuieşte pe insulă o seamă de vindecări miraculoase. În “Şarpele Aliodor”, Voiculescu rescrie acest pasaj biblic, preschimbându-l într-o istorie cu tâlc didactico-teologic. Procedeul nu este deloc străin autorilor biblici. *Cartea Ruth*, de exemplu, ar fi avut toate şansele să rămână o simplă istorioară moralizatoare, dacă nu ar fi fost scrisă ca o replică a istoriei Patriarhului Avraam[185]. Ambiguitatea ce-l înconjură pe Ionică, după ce găseşte şarpele, este similară celei de care are parte Pavel, îndată după

---

182 I Corinteni 13:11-13. De remarcat că motivul cunoaşterii “prin oglindă” este destul de important pentru a înţelege perspectiva lui V. Voiculescu. Turnul Babel imaginat în “Lobocoagulare prefrontală” sau capcana construită de către pescarul Amin – adevărat Noe al peştilor – din nuvela cu acelaşi titlu, ar fi doar două dintre multiplele exemple elocvente în acest sens.

183 Intervine ceea ce Umberto Eco numeşte “competenţa ideologică a Cititorului Model”. Vezi Umberto Eco, *Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative*, traducere de Marina Spalas, prefată de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers, Bucuresti, 1991, pp. 237-238.

184 Faptele Apostolilor 28:4, 6.

185 Un comentariu deosebit de interesant în acest sens la Robert Alter, *The world of Biblical literature*, SPCK, London, 1992, pp. 129-130.

scena din jurul focului. Dar, acolo unde Pavel ajunge ulterior să aşeze Credinţa în inimile maltezilor, Ionică împreună cu şarpele său devin piatră de poticnire şi nu mai reuşesc să stârnească în sufletele sătenilor decât superstiţii ancestrale. Dar vom avea prilejul să revenim, curând, asupra acestei nuvele.

Tot o parabolă construită pe un schelet biblic este şi “Ciorbă de bolovan”. Aici, autorul descrie vizita unui străin misterios într-un sat aflat sub limita subzistenţei. Toponimul, Flămânzii-Vechi, sugerează parcă amprenta unui destin implacabil. Străinul, respins la început, reuşeşte să intre în vorbă cu nişte copii, apoi cu o văduvă (Ilina) şi, în cele din urmă, le descoperă locuitorilor că, fără un efort prea mare, ar putea să trăiască împreună mult mai bine decât până atunci.

Textul, construit pe baza câtorva fragmente biblice precise, funcţionează ca un adevărat scenariu intertextual[186] cu următoarele corespondenţe:

1. vizita Sfântului Ilie Tesviteanul în Sarepta Sidonului (III Regi 17:8-16) – dialogul dintre străin şi văduva Ilina este o replică actualizată a dialogului dintre Sf. Ilie şi văduva din Sarepta Sidonului, iar miracolul săvârşit de către Sf. Ilie este similar celui săvârşit, aici, de către străin. De asemenea, fără excepţie, personajele care îl întâmpină cu bunăvoinţă pe străin, iar apoi îi ascultă îndemnurile, poartă nume derivate din cel al lui Ilie: Iliuţă, Ilina, etc.;
2. întâlnirea dintre Iisus şi femeia samarineancă (Ioan 4:5-29) – Ilina reacţionează, pe parcursul întregii povestiri, asemenea femeii din Samaria: se îndoieşte la început, este chiar ironică la un moment dat, face haz de necaz, pentru ca în final să recunoască în străin pe Mesia;
3. câteva dintre cuvintele lui Iisus Hristos referitoare la valoarea actului de milostenie şi la puterea lui Dumnezeu de a da viaţă chiar şi pietrelor (Matei 3:9; 7:9; Luca 21:1-4) – multe dintre remarcile străinului sunt variaţiuni pe tema banului văduvei;
4. miracolul evanghelic al înmulţirii pâinii şi peştilor (Marcu 8:1-8 şi loc. par.) – explicat aici într-un sens moralizator.

Dar, foarte interesant, autorul se fereşte să tragă vreo concluzie, aşa cum ne-am aştepta. Absolut imprevizibil, el intră intempestiv în scenă şi mărturiseşte că totul nu a fost decât un vis, că s-a trezit din somn înainte de a-i fi aflat deznodământul. Finalul îl ia prin surprindere pe cititor, chiar dacă tema visului este relativ frecvent întâlnită în textele parabolice. Multe parabole sunt introduse tocmai printr-o mărturisire a autorului sau a unuia dintre personaje, în acest sens. În astfel de cazuri, oniricul conferă istorisirii un statut aparte, relatarea devine emblematică, referenţială. Aici, printr-o lovitură de maestru, Voiculescu menţionează de-abia în final faptul că subiectul nuvelei a fost un vis, întrerupt cu o clipă înaintea deznodământului, din pricina unui amic pe nume Sava. Nuvela rămâne, practic, neîncheiată. Autorul propune cel puţin patru finaluri posibile, capabile să confirme previziunile a patru Cititori Model diferiţi – dar le respinge *in corpore*. Fiecare prezintă câte un cusur esenţial, nici unul nu este suficient de cuprinzător şi toate la un loc au în ele ceva nefiresc, artificial, chiar dacă artificiu auctoricesc poate fi socotit tocmai procedeul prin intermediul căruia îşi acordă posibilitatea de a acuza. Astfel, orice alternativă este eliminată. Încheierea dorită de către autor, singura capabilă să-i desăvârşească opul, ar fi fost “cea descoperită, nu cea închipuită” – după cum arată chiar el. Cu toată aparenta deschidere, fabula rămâne de fapt închisă, dar, paradoxal, în aşteptarea unui cititor apt să o facă să funcţioneze mai departe[187].

---

186 *Cf.* Umberto Eco, *Op. cit.*, p. 121.
187 *Cf. Idem*, *Ibidem*, pp. 166-167.

V. Voiculescu şi arta midraşului

Creaţia voiculesciană este bogată în prelucrări ale unor pasaje biblice, deloc străine de tehnica midraşului. Texte precum “Toiagul minunilor“, „Bunavestire“, „Mântuirea smochinului“, „Demoniacul din Gadara“, „Adevărul“, „Copacul lui Iuda“ ş.a. sunt literaturizări în stil midraşic ale unor pericope biblice. „Straja“ (*Călătorie spre locul inimii*) este o variaţiune pe o temă inspirată din Psalmul 50, „Pe cruce“ (*Poezii*, 1916) repoveşteşte în versuri pioase, cu sonorităţi din Coşbuc, chinurile Mântuitorului, iar „Stă Maica Domnului“ (*Idem*) poate fi citit ca un midraş la Patimi, cu accent pe atitudinea Fecioarei Maria, la picioarele Calvarului. “Din câtetrele daruri” (*Pârgă*, 1921) este un midraş în jurul darurilor aduse de cei trei magi lui Mesia, unde poetul valorifică inclusiv un motiv folcloric legat de modul cum i-au slujit acestea lui Hristos: aurul a fost dat ca plată pentru vânzarea Lui, cu smirnă I s-a uns trupul după moarte, iar tămâia a folosit-o Maica Domnului pentru a-I tămâia mormântul.

Urmând sugestia lui Michael Wadsworth, care discută importanţa şi rolul midraşelor şi targumelor în conslidarea Canonului[188], am putea lansa, aici, o ipoteză legată de cristalizarea unui alt canon, şi anume al aceluia modern: la Voiculescu, tehnica midraşului să intersectează cu motive folclorice diverse, cu elemente de mistică "păgână" şi cu idei proprii credinţei autorului. Sinteza, după cum foarte bine s-a văzut, este de dimensiuni renascentiste[189]. El nu-şi mai propune imperios să edifice virtualul cititor. Cel mult, să-l introducă într-o anumită atmosferă, să-l călăuzească, dar ignaţian, prin labirintul propriei imaginaţii. Multe dintre textele voiculesciene pot fi privite ca suporturi foarte elaborate pentru îndeplinirea unor exerciţii spirituale mult mai profunde şi, în orice caz, personale.

Alte elemente biblice

Compoziţiile voiculesciene sunt impregnate, de-a dreptul, cu referinţe biblice. În continuare vom mai puncta doar câteva exemple importante pentru a percepe dimensiunile filonului scripturistic în opera autorului discutat.

Astfel, poezia “Îndemn” (*Idem*) valorifică, în ultima strofă, o interpretare philoniană a ieşirii evreilor din Egipt, conform căreia locul şi timpul robiei este de înţeles ca imperiu al păcatului, al materialităţii, iar marşul poporului ales prin pustie ca simbol al izbăvirii, al purificării sufletului, semn al desăvârşirii Creaţiei[190]. “Lacul rău”, nuvela deja menţionată mai sus, este o replică în oglindă a pericopelor evanghelice referitoare la pescuitul minunat şi la învierea lui Lazăr[191], cu o morală mai degrabă descurajantă pentru ideologia modernistă a progresului: miracolele nu pot fi reproduse mecanic. În “Pescarul Amin”, autorul construieşte imaginea pototpului biblic în negativ: dezastrul vizează universul peştilor şi are loc, evident, cu deplinul concurs al omului, prin retragerea apelor. Amin, corespondent al lui Noe, construieşte o adevărată arcă în care va cuprinde straturi-straturi toate neamurile de peşti. Romanul “Zahei Orbul” se sprijină, de asemenea, pe numeroase elemente biblice esenţiale pentru a înţelege sensul operei. Vom enumera, aici, câteva dintre cele mai evidente. În primul rând numele personajului principal, Zahei, este legat de un

---

188 Vezi Michael Wadsworth, "Making and interpreting Scripture", in vol. *Ways of reading the Bible*, The Harvester Press, Barnes & Noble Books, Sussex - New Jersey, 1981, pp. 11-15

189 *Cf.* Cornel Ungureanu, *V. Voiculescu şi structurile literare ale Renaşterii*, Timişoara, 1984

190 Vezi în acest sens foarte aplicatul studiu al Smarandei Bădiliţă, *Semnificaţia simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria*, în rev. “Altarul Banatului”, an X, nr. 7-9/1999, p. 29. Vezi şi TB Pessahim 116a-b, TB Sanhedrin 86a.

191 Vezi Luca 5:4-10; Ioan 11:38-44.

personaj biblic pe care Sf. Ev. Luca îl prezintă ca fiind mai marele vameşilor din zona Ierihonului şi spune despre el că, atunci când Iisus îşi face intrarea triumfală în Ierihon, Zaheu, scund de statură, se caţără în vârful unui sicomor pentru a-L putea vedea mai bine. Ulterior, îl va invita pe Iisus la cină, în casa lui. Cu acest prilej el se căieşte de toate samavolniciile săvârşite şi promite să le repare neîntârziat. Fiul lui Dumnezeu îl absolvă, iar Zaheu devine astfel un *exemplum* de pocăinţă[192]. Textul evanghelic nu sugerează defel că Zaheu ar fi fost orb sau că ar fi orbit ulterior. Este posibil ca V. Voiculescu să fi sintetizat aici imaginea a două personaje care îl întâmpină pe Iisus Hristos la intrarea în Ierihon: Zaheu vameşul şi orbul Bartimeu[193] - ambii simbolizând, deopotrivă, puterea rugăciunii şi valoarea pocăinţei. Zahei, personajul romanesc, nu este defel străin de aceste semnificaţii. El încearcă în repetate rânduri să-şi refacă viaţa, dar destinul pare a fi mereu mai puternic decât el. Eliberarea survine de-abia în final, când eroul moare apoteotic răscumpărând, astfel, păcatele preotului Fulga. În cel puţin două rânduri, Zahei reiterează imaginea lui Samson, viteazul înrobit prin înşelăciune de filisteni, şi anume atunci când învârte caruselul lui Panteră sau, mai târziu, când lucrează în moara lui Langradora[194]. La ocnă, Zahei ajunge în împrejurări asemănătoare cu Iosif: drama consumată între eroul romanesc şi Caliopi este de citit în paralel cu fragmentul din Cartea Facerii unde se relatează tentativele soţiei lui Putifar de a-l seduce pe chipeşul fiu al lui Israel[195]. La fel, confruntarea din timpul detenţiei dintre Zahei şi ocnaşul demonizat este scrisă după evanghelia referitoare la vindecarea posedatului din ţinutul gherghesenilor[196] – temă dezvoltată midraşic şi în nuvela "Demoniacul din Gadara. File dintr-un apocrif".

Sensul şi menirea literaturii după V. Voiculescu

Vedem prin urmare că autorul nu se mulţumeşte numai să citeze pericope, să sugereze legături, să facă aluzii la anumite pasaje, ci uneori chiar împrumută modele, tipuri de personaje, imaginează naraţiuni paralele şi chiar aplică metode de organizare textuală specifice în bună măsură Scripturii. Departe de a fi exhaustiv, eseul nostru nu le-a prezentat decât pe cele mai evidente dintre acestea căutând, totodată, cu siguranţă mai discret decât probabil că s-ar fi cuvenit, să surprindă şi legăturile dintre ele şi referinţele folclorice sau mitologice, de pildă, care se bucură de o pondere totuşi însemnată. Autorul reuşeşte să împletească foarte nimerit, de cele mai multe ori, teme păgâne şi iudeo-creştine, chiar dacă textul evoluează aproape întotdeauna pe un fundal biblic. Acesta tinde să apară din ce în ce mai estompat în creaţiile din ultima perioadă – semn nu de abandon, ci de o minunată asimilare. Dar chiar şi acolo unde referinţele biblice sunt clar conturate, ele nu ajung să subjuge textul. Pentru opera voiculesciană, Biblia reprezintă deja un metatip cu ajutorul căruia autorul decide să-şi structureze mesajul personal, să-şi afirme o credinţă proprie, diferită pe alocuri de doctrina oficială a Bisericii şi exprimată cu ajutorul unei terminologii când mitologice, când mistice, când gnostice, când indianiste.

Din punct de vedere strict canonic, opera astfel rezultată este destul de fragilă[197]. Nu avem de a face cu creaţia unui ortodoxist, aşa cum pare a tinde să o

---

192 Luca 19:2 *sq*.

193 Marcu 10:46-52; Matei 20:29-34; Luca 18:35-43.

194 *Cf*. Judecători 16:21.

195 Vezi Facerea 39.

196 Luca 8:26-37.

197 Semnificativ în acest sens este răspunsul pe care îl dă Nicolae Steinhardt la întrebarea lui Zaharia Sângeorzan referitoare la un posibil dialog imaginar cu Voiculescu: "Aş căuta să precizez raporturile sale cu ortodoxia – spune Steinhardt, care nu-s deloc simple şi clare." În vol. *Monahul de la*

prezinte George Călinescu[198], sau cu a unui scriitor de literatură religioasă care caută să ilustreze canoane ecleziastice, să rescrie pericope biblice astfel încât să le facă mai accesibile contemporanilor. Chiar dacă era adept al unei concepţii despre artă foarte apropiată de cea patristică[199], el scrie mai degrabă pentru a ilustra subiectiv eforturile omului de a-şi asuma o credinţă în datele ei "oganice", imposibil de cuantificat. Lui Voiculescu nu-i este străină bucuria estetică a descoperirii de legături tainice, ancestrale, între obiecte, fapte, texte, scrieri sacre, lucru ce se vede bine în producţiile sale. Deosebit de interesant pentru a înţelege poziţia autorului în această privinţă este un fragment dintr-o scrisoare trimisă lui Valeriu Anania, cu sugestii legate de poemul dramatic *Mioriţia*, încă nepublicat pe atunci, al actualului ierarh din Cluj. Voiculescu pledează, în acest document inedit, pentru armonizarea elementelor creştine şi folclorice din text "... nu pentru un mecanic paralelism [...], nici măcar pentru o cât de mică apropiere a situaţiilor, ci pentru îmbogăţirea, complexitatea şi idealizarea caracterului original şi superior al Mioarei, cât şi pentru posibilitatea unor eventuale încrengături dramatice ..."[200] Poziţia lui Voiculescu este, aşadar, fidelă ideii că referinţele biblice trebuie să interacţioneze fecund cu elementele de mitologie precreştină, contribuind astfel la cristalizarea unui sens global al operei. Ceea ce va conduce, după cum vom căuta să arătăm în continuare, la o deja perceptibilă modificare de statut a textului literar.

Chiar dacă literatura voiculesciană este creaţia unui spirit cu vocaţie de taumaturg, ar fi totuşi prea mult să credem autorul ei are conştiinţa izbăvirii prin artă[201]. Cu siguranţă, el crede în puterea revelatorie şi, eventual, cathartică a literei, dar nu mai mult de atât. Izbăvirea ţine de un domeniu diferit, spre care literatura poate cel mult să tindă. Chestiunea se vede cel mai bine în nuvela "Şarpele Aliodor", unde autorul este preocupat, în opinia noastră, nu doar să constate degradarea credinţei la stadiul de superstiţie sau de autosugestie (fenomen pe care, în subtext, îl pune acuzator pe seama discursului pozitivist), ci şi să discute rolul ficţiunii, al fantasticului. În această cheie ar trebui receptate aluziile făcute la binecunoscutul basm popular "Aleodor împărat". Numele Aliodor indică originea celestă, superioară, a şarpelui şi a feciorului de împărat: Aleodor (cu variantele Aliodor, Eliodor, etc.) provine din limba greacă, fiind compus din *Helios* şi *doron*: "Dar al Soarelui". Atunci când descrie momentul descoperirii şarpelui de către Ionică, V. Voiculescu spune că micuţul azvârlea "în foc găteje, ca să le privească cum ţiuie şi se zvârcolesc, vii ca nişte *şerpişori luminoşi* (s.n.)". Şarpele se întrupează, parcă, din lumina şi căldura blândă a focului care animă un element amorf. Iniţial, copiii îl confundă cu o cureluşă fermecată (basmul omonim rezonează, de asemenea, aici), iar ulterior îl botează Aliodor, "după numele unui viteaz din basme" - notează autorul. În finalul nuvelei, atunci când îi este descoperit leşul într-un vas cu ţuică, este numit chiar "Aliodor, puiul împăratului şerpilor". Desigur, o paralelă riguroasă între nuvelă şi basm nu există, dar nici nu ar fi fost neapărat necesară. O "prezenţă" mai vizibilă a poveştii în text ar fi sufocat mesajul acestuia. Oricum, nuvela relatează chiar un episod dramatic din viaţa unei comunităţi aflată sub imperiul basmului. Pe de altă parte, "Şarpele

---

Rohia răspunde la 365 de întrebări incomode adresate de Zaharia Sângeorzan, Editura Revistei Literatorul, Bucureşti, 1992, p. 59.

198 George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, Ed. a II-a, Minerva, Bucureşti, 1986, pp. 881-882, 884.

199 "Arta nu a revelat – afirma Voiculescu, în *Confesiunea unui scriitor şi medic*. Arta a slujit totdeauna credinţa, de-a lungul religiilor." Vezi loc. cit. *supra*.

200 Textul complet al scrisorii la Valeriu Anania, *Op. cit.* pp. 223 *sq*.

201 Ne distanţăm critic, aici, de opinia lui Eugen Simion. Vezi Eugen Simion, *Op. cit.*, p. 295.

Aliodor" conţine multe dintre ingredientele fantasticului. În defintiv, avem de a face cu un tablou al banalului cotidian, la început, tulburat ulterior de apariţia neaşteptată a unui element insolit care compromite ordinea lucrurilor şi descoperă fragilitatea cadrelor lumii reale. Nu lipseşte nici atmosfera mereu tensionată, ameninţătoare, ale cărei urme nu se şterg cu totul nici după anunţarea deznodământului, evident tragic[202]. Ce ni se pare semnficativ este faptul că, în cazul de faţă, elementul perturbator nu este o fantomă, un fenomen paranormal, un monstru, ori vreun mecanism terifiant, ci un animal simbolic, prezentat ca loc de intersecţie al mai multor sfere de semnificaţii, toate ţinând (cu o singură excepţie) de mitologia populară. Se spune că, în general, universul basmului este mereu paralel cotidianului. Este o lume a miraculosului, a feeriei, populată cu personaje mirobolante şi plină de întâmplări care nu afectează cu nimic ordinea realului. Ei bine, în "Şarpele Aliodor", tocmai lumea basmului invadează realul şi funcţionează după modelul unui mecanism crud şi răzbunător – ca să-l parafrazăm pe Umberto Eco[203] - într-o lume ce nu doar că nu mai crede în miracol, dar îl şi exclude din principiu, atunci când nu se apucă să-i găsească explicaţii raţionale.

Despre o ingerinţă similară a textului în real ar putea fi vorba şi în cazul piesei dramatice "Umbra" (1936), deja menţionată mai sus. Critica s-a vădit neputincioasă în a afla vreo explicaţie, alta în afara Destinului, foarte la îndemână, pentru moartea Savilei. În fapt, baba Savila caută să împiedice prin practici magice încheierea unei căsătorii de două ori impure: mai întâi pentru că era incestuoasă şi, în al doilea rând, pentru că virtualul mire (un fiu de-al ei renegat) nu urmărea absolut nimic altceva decât să acapareze domeniile funciare cuvenite fratelui său. Drama ar putea fi citită ca o rescriere a istoriei lui Iacob şi Esau (Facerea 27), unde mama se opune, de astă dată, uzurpatorului. Într-o lectură similară celei utilizate mai sus, Savila nu ar fi victima Destinului, ci a Scripturilor Sacre, pe care ea le încalcă. Dacă fabula dramei se bazează, într-adevăr, pe istoria lui Iacob şi Esau, atunci s-ar fi cuvenit ca Savila, corespondentă Rebeccăi, să-şi urmeze prototipul până la capăt. Procedând diferit, ea părăseşte Textul şi are parte de un final tragic.

Nici femeia din nuvela "Şarpele Alidor" nu mai poate fi salvată. Ea cade victimă propriilor fantasme, alimentate de o întreagă mitologie populară ce concurează textul sacru, prezent prin scenariul de început. Imaginaţia mamei lui Ionică este suprasaturată, puterea ei de a crede este sleită, astfel încât sugestiile medicului, care încearcă să-i ofere ca punct de sprijin tot o ficţiune, nu mai găsesc nici un ecou. Acum, dacă vedem în acest personaj, în medic, imaginea autorului, descoperim că nuvela ar putea să mai transmită încă un mesaj, pe lângă cel referitor la degradarea credinţei. Un mesaj destul de trist, de altfel, ce ar contrazice ideea lui Eugen Simion, menţionată mai sus. Trist, pentru că ficţiunea propusă de către medicul-scriitor nu reuşeşte să anime imaginaţia pacientei în aşa măsură încât să-i dea o putere curativă asupra materiei. Mai mult, femeia îi dejoacă tertipurile dând dovadă de un scepticism cât se poate de pozitivist, ca să spunem aşa. Ea gândeşte logic, raţional, silogistic, refuzând din capul locului să se mai preteze la orice fel de joc al imaginaţiei. Este întruchiparea desăvârşită a unui Cititor Model ajuns incapabil să acceadă la semnificaţiile pneumatice – mistice – ale textului. Este nimic alta decât un Sancho Panza modern. Medicului-scriitor nu-i mai rămâne decât să constate, înfrânt, eşecul eforturilor sale. Imaginaţia omului modern nu mai are suficientă vlagă pentru a

---

202 *Cf.* Tzvetan Todorov, *Introduction à la littérature fantastique*, Seuil, Paris, 1970.

203 "Un text este un zeu crud şi răzbunător, care pedepseşte pe cel ce nu-şi ţine gura şi vrea să guste din pomul posibilului şi al necesarului." Umberto Eco, *Op. cit.*, p. 261.

se ridica la rang de credinţă. Fantezia modernilor nu depăşeşte pragul superstiţiei şi al psihologismului.

V. Voiculescu este preocupat de vindecare, de vindecarea integrală a fiinţei umane, iar textele sale sunt menite să ajute la împlinirea unui model moral cu rădăcini metafizice. Optimist incurabil, el crede în capacitatea omului de a-şi regăsi starea firească, în ciuda evidenţelor, uneori. Una dintre semnificaţiile acestei nuvele ar putea fi aceea că textul literar este capabil să descopere un mister, să propună o perspectivă nouă, să acuze o stare de fapt, să încânte estetic, să purifice prin frumos, dar nu să izbăvească. Izbăvirea nu este un act magic, şi cu atât mai puţin unul mecanic. Izbăvirea presupune un efort considerabil de credinţă din partea pacientului, mai întâi. Dacă imaginaţia nu se poate ridica la credinţă, atunci ne rămâne lirismul, poezia, care este mereu în stare să transmită o stare de contemplaţie vecină cu rugăciunea. Într-o compoziţie din 1916, Voiculescu numeşte poezia "*cerească floare* […] *cu blând miros de rai*" [204]. Ea creşte dintr-o sămânţă azvârlită de îngeri în sufletele pure, unde înmugureşte sub soarele cugetării, pentru ca mai apoi să umple atmosfera cu mireasma raiului, să-şi ofere polenul albinelor, care-l fac miere (simbol al năzuinţei spre bine) şi o răspândesc astfel în toată lumea. De remarcat că poetul insistă aici asupra prezenţei virtuţilor, ca o condiţie *sine qua non* a autenticităţii versului. În "Ale Tale dintru ale Tale Ţie aducem de toate – Pâinile punerii înainte" (*Călătorie spre locul inimii*), poezia apare ca un prinos al inimii şi este comparată cu prescurile oferite la Sf. Liturghie, spre a fi preschimbate în Trupul Domnului.

Poezia, după Voiculescu, este genul literar menit să-i aducă laudă lui Dumnezeu şi să trezească în cititor sentimentul de sublim, necesar pentru edificarea unei dispoziţii sufleteşti doxologice. Atât. Până aici poate aspira literatura, în forma ei cea mai pură: la pregătirea spirituală pentru o dreaptă închinare. De-aci încolo, totul este rugăciune. Scriitorul nu poate să (se) izbăvească, prin arta lui. Dar poate călăuzi printre limburile Infernului şi labirintul Purgatoriului, până la graniţa inferioară a Paradisului, unde nu-i rămâne decât să predea ştafeta Beatricei.

P

P P

Spuneam la începutul acestei secţiuni că V. Voiculescu este un tradiţionalist care scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi cu totul străin de modernism. Pentru el, tradiţia este importantă ca principiu, criteriu şi mediu permanent al Revelaţiei divine. Dar nu este nici pe departe absolută, statică, ci îşi află forme de expresie specifice veacului şi culturilor, camuflându-se uneori într-o morfologie cu totul insolită, pentru un ochi integrist, dar deosebit de interesantă pentru un spirit care caută să-şi asume exigenţele sacrului în datele organice ale acestuia şi, mai cu seamă, într-o lume rătăcită printre faldurile propriului polimorfism. Să nu uităm că, şi în istoria poeziei europene, termenul de "tradiţie" nu se referă neapărat la capacitatea unui poet oarcare de a-şi imita maeştrii, cât la aceea de a propune o nouă modalitate de receptare, un nou orizont[205]. În fapt, autorul caută să traducă o experienţă spirituală probabil imposibil de cuantificat, dar edificatoare, pentru el. Şi, eventual, pentru Cititorul Model. Voiculescu crede în puterea edificatoare a literaturii, nu însă şi în magia textului, şi aceasta chiar dacă, la el, aura de sacralitate a literei este rezultatul unei acţiuni deliberate de "contaminare". Textul trebuie să funcţioneze ca o icoană: să

---

204 "Poezia", în vol. *Poezii*, 1916.

205 *Cf.* T.S. Eliot, "Tradition and the Individual Talent", in vol. *The Sacred Wood*, 1920, vezi [http://www.prufrock.org/poem/tradition.html]. Un eseu deosebit de interesant si de actual privind rescrierea si reinventarea Bibliei în literatură, la Alison Jack, *Texts reading texts, sacred and secular. Two Postmodern perspectives*, Sheffield Academic Press, 1999.

stilizeze, adică, formele semnificative ale veacului, într-un cadru şi pe o structură de sorginte biblică, până la stadiul de simbol, şi să le propună apoi ca suport însă nu atât pentru meditaţie, cât pentru contemplaţie. Iar formele veacului nu pot fi aduse la stadiul de simbol decât prin contact, decât zugrăvindu-le pe o ţesătură discret impregnată cu elemente deja consacrate. Am putea spune, în loc de orice altă concluzie, că, la V. Voiculescu, literatura are partea ei de sacralitate cam tot aşa cum se vindecă de lepră îndărătnicul general sirian Neeman.

§ 3. Pr. Mihail Avramescu

Născut la 17 ianuarie 1909 în Bucureşti, Marc-Mihail Avramescu (> 1984) a absolvit în 1934 filosofia, la Universitatea bucureşteană. În anii '30-'40 era cunoscut ca o persoană mai degrabă insolită, vizitat de puteri paranormale şi puternic influenţat de idei guénoniste. Publică prin diverse periodice de avangardă texte scrise într-o manieră suprarealistă, semnate cu pseudonime dintre cele mai năstruşnice, dar şi în reviste precum "Viaţa literară", "Contimporanul", "Cuvântul", "Floarea de foc" sau "Democraţia". Sub nume propriu va edita revista "Memra", consacrată esoterismului şi studiilor tradiţionale, din care nu au apărut însă decât două numere, unul în decembrie 1934 şi altul în aprilie 1935. Esenţiale pare că vor fi fost pentru el întâlnirile din 1946 cu Părintele Ioan cel Străin, care-l iniţiază în practica rugăciunii inimii, şi cu intelectualii din gruparea "Rugul aprins". După o convertire destul de spectaculoasă la creştinismul ortodox, studiază teologia, tot în Bucureşti, iar în 1949, aproape imediat după ce obţine licenţa (cu o teză intitulată *QABBALAH Gnosa Tradiţională a Legii Vechi*)[206], este hirotonit preot la Biserica Albă. O vreme se va ocupa şi de Schitul Maicilor, până în 1962, când se auto-exilează clerical - după cum spune chiar el - "în fundul Banatului"[207], la Jimbolia.

În iconomia eseului de faţă, V. Voiculescu şi Pr. Mihail Avramescu par a face parte dintr-o familie comună, chiar dacă unul refuză orice fel de iniţiere, în vreme ce al doilea dă impresia că le caută cu tot dinadinsul, iar în cele din urmă devine preot creştin-ortodox, refuzându-şi calitatea de scriitor[208]; şi cu toate că primul s-a văzut atât de uşor încadrat în curentul tradiţionalist, pe când celălalt a fost inclus în grupările avangardei. Dar dacă tradiţionalismul lui V. Voiculescu se cerea nuanţat, aşa după cum am putut să vedem deja, acelaşi lucru este valabil şi pentru avangardismul lui Mihail Avramescu. În realitate, legăturile dintre ei sunt mult mai profunde. Indiferent de curentul literar la care vor fi fost alipiţi, amândoi refuză şi renunţă la tot

---

206 IPS Nicolae Corneanu, "Cuvânt înainte" la Mihail Avramescu, *Fragmente reziduale din Calendarul incendiat al lui Ierusalim Unicornus trândav şi neiscusit aspirant ucenic al Sfintei Smerenii*, volum apărut cu binecuvântarea IPS Nicolae Corneanu, Mitropolitul Banatului, prefaţă de Alexandru Paleologu, postfaţă de Mihail Constantineanu, Ed. Anastasia, 1999, p. 8.

207 Mihail Avramescu, *Op. cit.*, p.117. Datele biografice prezentate până aici sunt preluate din postfaţa acestui volum. Vezi Mihail Constantineanu, *În loc de postfaţă*, pp. 95 *sq.* şi din Cornel Ungureanu, *J X U*, în "Revista de istorie şi teorie literară", an XXXVII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1989, pp. 259-260.

208 Încă o notă comună, aici, între cei doi: nici Avramescu "nu îşi recunoaşte vreun fetişism faţă de Urmuz şi nici înclinaţii spre vreo altă [sferă] de servitute intelectuală" – după cum declară chiar el într-un document publicat doar în facsimil, fără a fi fost, din păcate, transcris. Vezi Mihail Avramescu, *Op. cit.*, p. 118.

ceea ce simt că le-ar putea afecta libertatea interioară; amândoi privesc din perspectiva unei ordini transcendente şi în direcţia unei relaţii cu lumea coerentă acestei ordini; amândoi scriu în numele Tradiţiei şi cu ajutorul (da, cu ajutorul) câtorva texte sacre care au păstrat, fără să-l altereze, Adevărul.

Spuneam mai înainte că avangardismul lui Mihail Avramescu este de privit cu o oarecare rezervă. Totuşi, ni se pare prea mult a susţine, împreună cu Alexandru Paleologu, că "textele lui Ionathan X Uranus nu au absolut nimic de a face cu avangarda literară şi cu suprarealismul"[209]. Alexandru Paleologu acceptă cel mult apropierea de Urmuz, dar şi acestuia îi refuză raporturile cu avangarda, dat fiind că nici unul dintre ei nu utilizează procedeele specifice (cum ar fi dicteul automat, de pildă) şi nici nu sunt antitradiţionali şi iconoclaşti. Impresia de avangardism, spune Paleologu, vine din faptul că Avramescu şi Urmuz explorează, deopotrivă, valenţele misterioase specifice ludicului, doar că acolo unde la Urmuz este loc pentru amuzament, Mihail Avramescu deschide calea unei gândiri libere de convenţii "burgheze", observând însă cu acrivie convenţiile transcendentului. Chiar dacă nu putem să nu fim de acord cu aceste consideraţii, ne vedem nevoiţi să remarcăm, totuşi, fără a ne propune să avansăm prea mult în această direcţie, că forma de expresie aleasă de Avramescu rămâne specifică, în secolul XX şi numai aici, suprarealismului. Textele sale sunt ludice, teribiliste, setoase de experiment şi, de ce nu, chiar sfidătoare pe alocuri. Pe de altă parte, aşa după cum bine arată Cornel Ungureanu, avangarda nu înseamnă doar negaţie, dicteu automat, etc. Într-un studiu publicat la finele anilor '80, unde propunea pe bună dreptate o revizuire a noţiunii de avangardă, criticul observa că în anii '20-'30 existau şi grupări avangardiste provenite dintr-un tradiţionalism polemic, care se doreau afirmative. "Marele Joc", bunăoară, se oferea ca un adevărat proiect spiritual, vizând "transformarea artei în numele unei idei unificatoare". Aici, artistul nu urmăreşte să facă literatură, ci să (se) apropie de esenţe. În Mihail Avramescu, Cornel Ungureanu vede pe "cel mai important scriitor român aparţinând acestei avangarde"[210].

Refuzându-şi cu obstinaţie calitatea de scriitor, preotul din Jimbolia este încredinţat de magia literei, a sunetului, a cuvântului. După cum vom încerca să arătăm, experimentele sale textuale, dincolo de faptul că au multe în comun cu suprarealismul, sunt urme ale unor explorări mai degrabă personale, manifestări ale credinţei lui în puterea transfiguratoare a cuvântului, ca imagine însoţită neapărat de sunetul rostirii. În optica noastră, Mihail Avramescu optează pentru suprarealism ca formă de expresie adecvată a unor trăiri profunde. Cine ştie? poate că preotul din cetatea Simboliei va fi reuşit să depăşească fertil dialectica dintre jocurile avangardei şi rosturile pline de tâlc ale misticii. Fapt important, în ceea ce ne priveşte, pentru investigarea rolului jucat, în tot acest demers, de către Biblie.

Cetatea Simboliei sau sfera securizantă a orei liturgice

În cele ce urmează ne vom concentra atenţia asupra câtorva fragmente din *Calendarul incendiat* ..., volum deosebit de interesant pentru ceea ce ţine de analiza noastră. Mai întâi, pentru că este un text scris în perioada "auto-exilului clerical" de la Jimbolia, perioadă probabil benefică de refugiu, după îndemnul lui Teofan Zăvorâtul, dintr-o epocă mai degrabă tulbure, în credinţa simplă: "Simplitatea credinţei este mai

---

209 Alexandru Paleologu, "Părintele Mihail", în Mihail Avramescu, *Op. cit.*, pp.13-14.

210 *Cf.* Cornel Ungureanu, *Op. cit.*, pp. 264-265. Vezi şi Cornel Ungureanu, *Despre înţelepţi, calendare şi maimuţe*, în rev. "Orizont", nr. 8/ 18 August 1999, p. 2. Despre tendinţele constructiviste ale avangardei, vezi şi Adrian Marino, *Dicţionar de idei literare* I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1973, pp. 214 *sq*.

bună decât filozofarea – spune Sfântul Teofan; îmbracă-te în ea ca într-o platoşă şi nu vei fi biruit."[211] În al doilea rând, pentru că avem de a face cu un text care observă îndeaproape structura anului bisericesc, organizat în funcţie de marile sărbători – tot atâtea izvoare de energii dumnezeieşti şi prilejuri ca prezentul să devină, prin actualizarea în cadru liturgic a textului sacru, mirabil spaţiu de întâlnire a efemerului cu eternul.

De altfel, *Calendarul* ... Părintelui Avramescu are destul de multe în comun cu lucrarea lui Teofan Zăvorâtul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*. Sfântul Teofan este unul dintre marii mistici ruşi din secolul al XIX-lea. Teofan Godorov, pe numele său de mirean, a studiat la Seminarul din Oriel şi la Academia din Kiev, ajungând ulterior profesor de filosofie la Novgorod şi la Academia din Skt. Petersburg, precum şi episcop de Tambov. În 1866 cere să fie eliberat din aceste funcţii şi se retrage la mănăstirea Vysenskaia Pustyn, unde trăieşte ca simplu monah. Perioada cea mai prolifică a vieţii sale începe de-abia în 1872 când, urmând pilda părinţilor pustiei, se claustrează cu totul într-o chilie. De aici provine şi numele de "Zăvorâtul". Va trăi complet izolat de lume până la moarte, în 1894, dedicându-se cu totul rugăciunii, scrisului şi picturii de icoane[212]. *Tâlcuirile din Sfânta Scriptură*... ale Sfântului Teofan sunt jurnalul unui exil interior, al unei claustrări ce se vădeşte a fi prilej de transfigurare a timpului şi de cunoaştere divină.

Nici *Calendarul incendiat* ... al Părintelui Avramescu nu este tocmai jurnalul unui preot de ţară, cât un adevărat scenariu al regăsirii de sine şi, implict, al recunoaşterii cioburilor divine[213]. Este aşa pentru că acest scenariu observă, după cum am spus deja, un timp liturgic construit în funcţie de istoria sacră dată de înşiruirea pericopelor biblice festine. Jurnalul este ilustrativ pentru ceea ce spuneam, în prima parte a acestui eseu, cu referire la specificul raportului dintre Biblie şi literatură în Răsăritul creştin: în bisericile ortodoxe, lectura şi interpretarea Scripturii sunt mediate liturgic. Aici, textul sacru este împărţit în pericope, iar acestea se citesc zilnic în timpul slujbelor bisericeşti. Astfel performată/celebrată, Cartea pătrunde într-un mediu de comunicare ce transcende convenţiile, simbolurile şi sistemele de semnificare, sacralizându-le[214]. "Să studiem stăruitor, spune Mihail Avramescu printr-unul dintre oracolele sale textuale, [...] să scormonim scriptele străvechi, sustrase simplelor simpatetice solicitări seculare şi savantelor strădanii." Urmează un fragment din Meister Eckhart[215].

Mihail Avramescu scrie jurnalul unei călătorii mistice transfiguratoare, pornind de la starea omului din zilele de pe urmă. Acesta este "obnubilat, oropsit, ostracizat [...]" – crede autorul, "de oarba iscusinţă serpentină."[216] Are raţiune, dar nu are minte – ar traduce Teofan Zăvorâtul[217]. Cuvintele sunt scrise pe 1 August, în

---

211 Sf. Teofan Zăvorâtul, *Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an*, traducerea din limba rusă de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, Bucureşti, 1999, pp. 241-243.

212 Se pare că avea o afinitate deosebită în special faţă de Avva Arsenie, celebru îndeosebi prin două îndemnuri referitoare chiar la viaţa în singurătate: "Fugi de oameni şi te vei mântui"; "Fugi, taci, linişteşte-te, că acestea sunt rădăcinile nepăcătuirii. Avva Arsenie 1; 2 în *Pateric*, Alba Iulia, 1990, p. 14. Un studiu foarte aplicat despre opera şi viaţa lui Teofan Zăvorâtul, la Tomá✶ ⦿pidlík, *Marii mistici ruşi*, trad de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1997, p. 212.

213 *Cf.* Cornel Ungureanu, *Despre înţelepţi ...*, p. 2

214 *Cf.* Umberto Eco, *Sémiotique et philosophie du langage*, trad. Myriem Bouzaher, P.U.F., Paris, 1988, p. 32.

215 Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat ...*, § 13.

216 *Idem*, *Op. cit.*, § 42-43.

217 Tomá✶ ⦿pidlík, *Op. cit.*, p. 215.

Duminica a şaptea după Rusalii, când Evanghelia de rând descrie două dintre vindecările miraculoase săvârşite de către Iisus Hristos: unor orbi din naştere le redă vederea, iar unui om pe care un demon îl împiedica să vorbească, îi redă graiul[218]. Preotul din cetatea Simboliei realizează legătura dintre cele două infirmităţi, transferându-le în plan mistic: "orbirea ochilor [...] odrăsleşte obligatoriu o optică omogenă, orizontală 'obişnuită', ondulaţia opiniilor, otrăvirea orelor". Toate cuvintele din § 42 încep cu litera *O*, de la "orbire". Semnul grafic sugerează totodată şi cercul: aici, simbol nu al perfecţiunii, ci al platitudinii, al viciului steril, sisific; simbol al roţii lipsită de osie şi rostogolindu-se haotic spre nicăieri, menită fiind să-şi aducă de istov călătorul. Ieşirea din această dinamică ameţitoare este *Ophisophia*. Sau credinţa, după cum comentează Teofan Zăvorâtul acelaşi loc[219]. Dar, la Mihail Avramescu, sugestiile par mai degrabă gnostice. *Ophisophia* este "serpentina înţelepciune", opusă "oarbei iscusinţe serpentine". Imaginea hieroglifică a şarpelui care se muşcă de coadă, litera *O*, apare în *Diagrama Ophită*, de exemplu. Aici, el este stăpân al lumii şi al puterilor malefice din cosmos[220]. De asemenea, în *Cosmogonia* după Fabre d'Olivet, şarpele este descris ca principiu orb [s.n.] al unei pasiuni generale, egoiste, cupide şi sterile[221]. Interesant că, în *Diagrama Ophită*, Sophia este reprezentată printr-o figură romboidală, imediat după Agapé, care intersectează cercul luminii şi pe cel al întunericului, deschizând astfel calea salvării prin cunoaştere[222]. Orbii din Evanghelia Duminicii a şaptea după Rusalii trec, prin credinţă, de la întuneric spre lumină. Şi tot prin credinţă, demonizatul îşi recapătă puterea de a articula sunete cu sens, de a rosti cuvinte mântuitoare. Înţelepciunea autentică transcende firea, sacralizând-o. *HaDaat Hi Hahayim* (ebr.), "cunoaşterea este viaţa" – învaţă maeştrii Cabbalei[223]. În forma ei supremă, ea conduce la restaurarea morală, calitativă, a fiinţei umane şi a lumii. Cercul ei este mereu deschis, în spirală. Să notăm că Mihail Avramescu o descrie prin epitetul "serpentină", jucându-se cu polisemia termenului. Este o adevărată scară a desăvârşirii ce observă momentele timpului liturgic, ca mediu hermeneutic al acestui urcuş. Guénon susţinea că timpul are un caracter calitativ, neuniform şi în nici un caz nu este de reprezentat grafic printr-o linie, fie ea şi circulară. Magistrul lui Mihail Avramescu vedea în aceasta o tendinţă de simplificare ce dă seama de unul dintre caracterele pernicioase ale spiritului modern. El pleda pentru concepţia tradiţională a ciclurilor, bazată pe ideea de timp "calificat", după care între fazele unui ciclu temporal şi direcţiile spaţiului există corespondenţe deosebit de importante pentru evoluţia spirituală a omului[224].

Vocaţia omului este aceea de a modela timpul, dându-i un conţinut durabil, de a introduce eternitatea în timp, şi nu de a "otrăvi orele". Aici, sărbătorile, atât de importante în iconomia "*Calendarului incendiat* ...", sunt privite ca arvună a

---

218 Matei 9:27-35.

219 Sf. Teofan Zăvorâtul, *Op. cit.*, p. 123.

220 Vezi Kurt Rundolph, *Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion*, trad. Robert McLachlan Wilson, T&T Clark Ltd., Edinburgh, 1983, pp. 68-69. Sophia (Înţelepciunea) mai este numită şi Pistis Sophia (Înţelepciunea Credincioasă) într-unul dintre cele mai importante texte gnostice. Vezi "The Reality of the Rulers", în Bentley Layton, *The Gnostic Scriptures*, SCM Press Ltd., London, 1987, pp. 65 sq.

221 Fabre d'Olivet, *La Langue Hébraique restituée. Seconde Partie. Cosmogonie.* Texte original; versions littérales; notes, Ed. l'Age de l'Homme, 1975, pp. 94-97.

222 Kurt Rundolph, *loc.cit*.

223 Alexandru Şafran, *Înţelepciunea Cabalei*, trad. de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997, p. 79.

224 *Cf.* René Guénon, *Domnia cantităţii şi semnele vremurilor*, trad. de Florin Mihăescu şi Dan Stanca, Humanitas, Bucureşti, 1995, pp. 45-46.

veşniciei, a lumii viitoare. Din perspectiva acestei Tradiţii, pe care o vede epitomizată în Biserica ortodoxă, scrie Părintele Avramescu în anii petrecuţi la Jimbolia. Cetatea Simboliei va fi, pentru el, nimic alta decât mediul orant al Cuvântului.

Baudelaire: "modele noastre sunt învăţătorii noştri …"

Calendarul incendiat ... cuprinde nenumărate pagini iconoclaste la adresa instituţiilor moderne. Pagini scrise într-un stil avangardist, dar de pe poziţiile Tradiţiei şi împotriva canoanelor zilei. Modernitatea este descrisă ca o Paradă a Modelor, "spectacol mondial grotesc […] în care fiecare este un actor", iar Regizorul un anonim indescifrabil şi imperceptibil, acoperit cu "linţolii neîncetat agitate în falduri totdeauna imprevizibile, ce cheamă privirile şi minţile deprinse a fi mereu flămînde şi însetate de modul veşnic nou."[225]. Textul nu este străin, vedem bine, de referinţe indianiste. Deloc întâmplător, ca exemplu ilustrativ, Mihail Avramescu oferă imaginea croitorului din *Jurnalul* lui Kierkegaard, care îşi persuada clientele să se îmbrace cât mai ridicul cu putinţă, măgulindu-le pentru a le compromite. Dar, în loc să facă de râs, modelele sale ajung să fie purtate de lumea bună. Astfel, seducătorul croitor devine creator de modă şi ajunge să-şi vândă marfa cu un succes neaşteptat. Atunci când vrea să facă pentru propria-i iubită o rochie cu adevărat frumoasă, nu o mai poate convinge să renunţe la vestimentaţia ei modernă, însă ridiculă. Regăsim aici ideile guénoniste referitoare la răsturnarea, estomparea şi opacizarea simbolului şi la "solidificarea lumii" prin demonetizarea ierarhiilor. Lumea bună, instanţă a bunului gust, cedează vanităţilor superficiale ale momentului şi consacră pseudo-valori, valori relative, în locul celor absolute, sporind astfel imperiul confuziei. Modernismul-croitor se vădeşte a fi un Midas ce goleşte de semnificaţie absolut tot ce atinge. În schimbul unei străluciri superficiale, el aduce lucrurile din lume la stadiul de "simple prezenţe pasive în haoticul dinamism biofizic."[226]

Trebuie remarcat însă că, prin mediul din sânul căruia scrie şi prin Cartea la care se raportează, Mihail Avramescu este legat deja inextricabil de Teofan Zăvorâtul. Critica sa la adresa modernismului vine din perspectiva unei Tradiţii profunde, poate aceeaşi. Bunăoară, la Evanghelia de sâmbăta din săptămâna a cincea după Rusalii, Sf. Teofan spune despre toţi cei ce nu urmează pilda femeii bolnave că "neîncetata curgere a gândurilor şi simţirilor deşarte îi secătuieşte, iar ei slăbesc şi mor duhovniceşte."[227] Interesantă apropierea făcută de către pustnic între sânge, ca simbol al vieţii materiale, şi gânduri, ca simbol al vieţii spirituale. Analogia nu este deloc străină de tradiţia rabinică. Aici, se învaţă că sângele transportă sufletul (ebr. *Nephesh*) prin trup, însufleţindu-l. Dar sufletul (ebr. *Nephesh*) este neutru, ambivalent. Pentru a-l tranforma în voinţă energică, capabilă de acţiune, el trebuie trecut prin filtrul intelectului, care să-l pună într-o anumită ordine, să-i confere un ritm precis. Ei bine, acest ritm este dat de inimă – organ al gândirii şi al voinţei, totodeodată. De remarcat că Sfântul Teofan vorbeşte atât despre gânduri, cât şi despre simţiri. În cheia tradiţiei ebraice, sângele ce se risipeşte, aşa ca în cazul femeii bolnave, denotă o boală a intelectului, adică a inimii, care par să nu mai funcţioneze defel şi îngăduie sângelui să se scurgă haotic. Tot aşa comentase, cu secole în urmă, locul cu pricina, şi Maxim Mărturisitorul: "cea bolnavă de curgerea sângelui - spune Sf. Maxim - este […] firea şi sufletul, a căror putere, dată lor pentru a da naştere faptelor dreptăţii şi raţiunilor, se

---

[225] Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat* ..., § 3.

[226] *Idem, Ibidem. Cf.* René Guénon, *Op. cit.*, pp. 119 *sq.*, 207 *sq.* Vezi şi lucrarea lui Jean Borella, *Criza simbolismului religios*, trad. de Diana Morăraşu, Institutul European, Iaşi, 1995.

[227] Sf. Teofan Zăvorâtul, *Op. cit.*, p. 118. Pericopa la care se face referinţă este Matei 9:18-26.

scurge spre patimi şi spre materie."[228] Femeia din pericopa evanghelică, simbol al sulfetului, a pierdut ştiinţa sacră, sălăşluită în inimă, a ritmurilor esenţiale pentru atingerea stărilor superioare ale spiritului. "Criza omului modern este aritmia" - susţineau membrii Rugului Aprins[229]. Amândoi, Sfântul Teofan şi Părintele Mihail, amendează acest şuvoi polimorf al pasiunilor de-o clipă, acuzându-l că erodează armonia fiinţei, dezarticulează spiritul şi îi răpeşte subtil forţa vitală, amăgindu-l cu satisfacţii goale de sens. "Buzele care spun adevărul vor dăinui totdeauna, iar limba grăitoare de vicleşug numai pentru o clipă" – arată înţeleptul Solomon (Pilde 12:19). Şi este iluzoriu să credem, sugerează Sfântul Teofan şi Părintele Mihail deopotrivă, că putem eterniza vicleşugul repetându-l clipă de clipă sub forme diferite. Soluţia este una: ancorarea hotărâtă în unitatea vieţii.

Puterea Cuvântului

Ţelul omului este să-L cunoască pe Dumnezeu întru slavă. Pentru aceasta, el este chemat să lucreze la armonizarea forţelor care-i însufleţesc viaţa, astfel ca inima şi voinţa lui să fie simple, neîmpărţite, să fie una[230]. În ziua de 22 august, Duminica a zecea după Rusalii, Părintele Mihail Avramescu notează un comentariu deosebit de interesant la Evanghelia zilei. Este vorba despre pericopa ce relatează vindecarea miraculoasă lunatecului[231]. Textul din *Calendar* ... începe cu o seamă de precizări, în linie kierkegaardiană, referitoare la semnificaţiile astrului nopţii, apoi descrie starea inacceptabilă a lunatecului, pe care o generalizează, pentru ca, în final, să propună soluţia salvatoare.

Astrul nocturn este definit ca fiind conştiinţa Pământului şi memoria Soarelui, pentru că oglindeşte lumina acestuia din urmă şi o reflectă celui dintâi, "precum Mintea reflectă lumina inimii în fiinţa trupului" – scrie Mihail Avramescu. Reperele sunt mereu statice: Pământ – Soare; Minte – Inimă. Doar cuplul Conştiinţă – Lună semnifică instabilul: Luna este "semnul necurmatei schimbătoare succesiuni a inexorabilelor faze ale creşterii şi descreşterii". Astfel, lunatecul nu este decât o "victimă pasivă, neputincioasă, a dinamismului intern". El se vede azvârlit când în foc, când în apă. Nu are discernământ, şi-a pierdut echilibrul. Este vorba, indică Părintele Avramescu, de focul patimilor, impurificator şi mistuitor, şi de şuvoiul turbionar al modelor, care nu duc, laolaltă, decât la disoluţia fatală a fiinţei, la fel ca în cazul femeii din pericopa evanghelică menţionată mai sus. Bolnavul este comparat cu "un cinematic, argintul viu (neastîmpărat) al minţii (inclusiv al imaginaţiei şi sensibilităţii)" – la jocul căreia asistă, totuşi, pasiv. Soluţia salvatoare rezidă în imobilizarea lunatecului, pe care Mihail Avramescu o traduce ca fixare alchimică a Mercurului filosofal.

Lunatecul este, desigur, omul timpurilor moderne. În lumea veşnic schimbătoare, ce-l aruncă dintr-o parte într-alta şi din nadir în abis, şansa lui este să-şi afle punctul de sprijin, să-şi dobândească stabilitatea. Cu alte cuvinte, să-şi recupereze conştiinţa şi puterea de a discerne. Operaţiunea este posibilă numai prin credinţă, mai precis printr-o credinţă alimentată de "supremele acte sacre (sacrificiale) ale Voinţii înduhovnicite" – Sfintele Taine. Autorul foloseşte aici inclusiv imaginea roţii (roata

---

228 Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în *Filocalia*, vol. 3, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 156.

229 Vezi Arh. Roman Braga, *Rugul Aprins*, în "Lumină lină". Revista teologică a Episcopiei Ortodoxe Române din America şi Canada, vol. 2, nr. 1-2, mai 1991, p.121

230 *Cf.* Deuteronom 6:4-15; Ieremia 32:38-39; Iisus Sirah 1:27, etc.

231 Matei 17:14-23. Pentru comentariu vezi Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat* ..., § 50.

gândurilor, a duhurilor, a patimilor) – o roată a destinului în ultimă instanţă, cercul vicios al orbirii din care omul nu se poate elibera decât prin intermediul Sfintelor Taine. Logosul tainic este singurul capabil să o oprească, iar apoi să confere mişcării acesteia un sens: Sensul. Dar, pentru aceasta, omul trebuie să-şi trăiască viaţa în aşa fel încât Logosul să ia naştere în inima sa. Evenimentul este soteriologic şi nu se poate realiza decât "prin postirea (înfrînarea) minţii şi rugăciunea minţii adunate în cămara cea mai dinlăuntru" – arată Mihail Avramescu. Traducere a idealului cabbalist al unităţii? Foarte posibil. Totuşi, în mistica iudeo-creştină, "cămara cea mai dinlăuntru" este inima. De altfel, expresia utilizată, "cămara cea mai dinlăuntru", este de sorginte isihastă. Inima conţine energia tuturor forţelor sufletului şi ale trupului, pe care le poate armoniza cu ritmurile fiinţiale – după cum arată chiar Teofan Zăvorâtul[232]. Tâlcuirile lui Teofan de la Evanghelia din Duminica a zecea după Rusalii transmit un mesaj similar celui din *Calendarul incendiat* ... "Postul este înfrânarea desăvârşită, iar rugăciunea este desăvârşita părtăşie cu Dumnezeu" – spune Sfântul Teofan. "Postul apără de bântuielile din afară, iar rugăciunea aţinteşte dinlăuntru asupra vrăşmaşilor o panoplie de foc." Prin mânuirea simultană a celor două "arme" (limbajul lui Teofan Zăvorâtul este foarte războinic, aici), credinciosul nu doar că se apără, dar îi şi pune pe fugă pe demonii care caută să-l abată cu viclenie "de la tot binele"[233].

Metoda prin excelenţă de recuperare a unităţii fiinţiale şi de cunoaştere a dumnezeirii este, în ultimă instanţă, rugăciunea. Iată comentariul Părintelui Avramescu la Sărbătoarea Naşterii Maicii Domnului: "Septembrie 8 - Naşterea Maicii Domnului. Cel Prea înalt se naşte în adîncurile cugetului bietului om prin lucrarea de taină a Rugăciunii: invocarea meditativă a Numelui Logosu-lui, cu întreaga putere a fiinţii - asemenea foc pneumatic fecundînd tenebrele matricei cavernoase a Inimii şi zămislind într-însa inefabila Prezenţă a Celui Nemărginit, Atotputernic Părinte al Luminilor." Foarte interesant, comentând pericopa din Duminica a douăzeci şi cincea după Rusalii (textele celor două Evanghelii se suprapun parţial), Teofan Zăvorâtul spune: "Cel care se îmbogăţeşte cu cunoaşterea Cuvântului lui Dumnezeu va avea deasupra sa stâlpul de foc care i-a călăuzit pe israeliteni în pustie."[234] Referinţele făcute la foc – aici purificator şi călăuzitor – sunt comune. Puterea este a Cuvântului. O dată invocat, acesta unifică şi transfigurează în chip minunat întreaga fiinţă umană: "Rugăciunea, continuă Mihail Avramescu, sacra invocaţie, duhovniceasca întraripare a Minţii: aceasta este Născătoarea de Dumnezeu, Maică Prea Curată a Domnului. Iar Ea însăşi se naşte din ultima nădejde a drepţilor Ei părinţi împovăraţi de ani – din sterilitatea liminară extremă a vîrstniciei Dreptăţii, Slobozenie rodită din harul dăruit Rigorii inoperante, în chip absolut arbitrar, departe de deasupra dezolării Destinului."[235] Imaginea rugăciunii, ca întraripare a intelectului, vine tot de la Maxim Mărturisitorul. Iar ideile afirmate aici sunt de sorginte isihastă. Părintele Avramescu nu se referă la orice fel de rugăciune, ci chiar la Rugăciunea Inimii, bazată în esenţă pe credinţa în puterea Numelui lui Iisus Hristos, care duce la întruparea Numelui divin în inima rugătorului şi apoi, prin întărirea minţii şi a inimii, la "fapta unirii directe a sufletelor noastre cu Dumnezeu" – după cum învăţa un alt magistru de-al autorului, anume Părintele Ioan cel Străin[236].

---

232 Tomás Spidlík, *Op. cit.*, p. 217

233 Sf. Teofan Zăvorâtul, *Op. cit.*, pp. 137-138.

234 *Idem, Ibidem*, p. 217. Textul la care se face referinţă este Luca 10:25-37.

235 Mihail Avramescu, *Calendarul incendiat* ..., § 54. Evanghelia sărbătorii este Luca 10:33-42; 11:27-28.

236 Cuviosul Ioan cel Străin, *(din arhiva Rugului Aprins)*, ediţie de Prof. Gheorghe Vasilescu, postfaţă de Arhim. Sofian Boghiu, Anastasia, colecţia "Comorile Pustiei" 28, 1999, p. 35.

O dată întrupat în inimă, Logosul devine, acolo, punct neclintit de reper, axă a lumii, piatră de altar, scară a nevoinţelor desăvârşirii pe care sufletul se poate înălţa, prin cunoaşterea dumnezeiască, deasupra acestei lumi aflată într-o continuă mişcare. Aceasta se vădeşte a fi, în cele din urmă, *Ophisophia* Părintelui Mihail.

Puterea Textului

Ajunşi în acest punct al investigaţiei noastre, vedem bine că am putea nota o serie de concluzii similare celor ce au încheiat analiza operei lui V. Voiculescu. După cum spuneam şi la începutul acestui capitol, V. Voiculescu şi Mihail Avramescu par a face parte dintr-o familie comună. Amândoi vorbesc despre confuzia vremurilor moderne şi despre Rugăciunea lui Iisus, ca metodă de aflare a punctului de sprijin esenţial salvării. Totodată, idei şi aluzii biblice se găsesc peste tot locul, în cartea Părintelui Mihail, mereu mediate liturgic sau armonios împletite cu elemente ale unei Tradiţii explorate în datele ei ancestrale. Dar opinia noastră este că Mihail Avramescu merge mai departe. Încrederea pe care o mărturiseşte el în puterea transfiguratoare a cuvântului rostit (ca reflex al Logosului) este un parametru deosebit de important, ce se cere investigat pentru a putea stabili statutul textului literar în optica Preotului din cetatea Simboliei.

Scrisul Părintelui Avramescu atrage atenţia în primul rând prin stil. Este o scriitură densă. Textele sale par a fi eminamente tehnice. Sunt bogate în aliteraţii, asonanţe, paragrafe întregi sunt alcătuite din cuvinte care încep cu aceeaşi literă, numărul de asemanteme este extrem de redus, frazele sunt organizate în propoziţii scurte şi cel mai adesea disjunctive, sacadate sau curgătoare, în orice caz bine ritmate. Echilibrul este perfect, nu am afla nimic lăsat la voia întâmplării, iar impresia de joc lejer nu face decât să camufleze prea bine rigoarea internă ce susţine întregul şi-l pune într-o mişcare impecabilă. Totodată, importanţa acordată sonorităţii frazelor ne face să credem că scrisul Părintelui Avramescu nu se adresează unui cititor, ci unui ascultător. Textele sale nu trăiesc atât la nivelul literei, cât la acela al sunetului. În defintiv, Tradiţia vie este orală; de asemenea, este spaţiul unde se performează literele din a căror artă combinatorie a izvorât textul sacru.

Modelul este preluat, desigur, de la Guénon. În eseul intitulat *Limba păsărilor*, Guénon vorbeşte despre importanţa sonorităţii şi a ritmurilor în alcătuirea textului poetic. Sonoritatea este strâns legată de ritm, spune el, iar ritmul face obiectul unei ştiinţe sacre, ca fiind unul dintre multiplele instrumente de utilizat în vederea atingerii unor stări superioare. Ştiinţa ritmurilor este legată inextricabil, la Guénon, de ştiinţa literelor. La începuturi, observă Guénon mai departe, literatura avea un caracter sacru. Nu era destinată doar să încânte urechea sau să producă o plăcere spiritului, câtă vreme ea traducea o "iluminare solară" şi "angelică". Poezia fiind limba în care vorbesc zeii, poetul nu este nimic alta decât interpretul acesti limbi sacre, cu scopul de a călăuzi, prin pădurea de simboluri a lumii, spre zonele înalte ale fiinţei[237]. Pe de altă parte, dacă ne raportăm la modul cum este percepută Cartea în zona iudeo-creştină, remarcăm ideea că, atunci când este intonat într-un context liturgic, textul biblic revelează o prezenţă divină. Cartea, obiect simbolic, deschide spre o realitate metafizică şi "contaminează", astfel, realitatea fizică. Din textele analizate mai sus, putem vedea că Părintele Avramescu era încredinţat de posibilitatea recuperării acestor ştiinţe sacre, astăzi, prin asumarea plenară a tradiţiei isihaste.

---

[237] *Cf.* René Guénon, *Symboles de la Science sacrée*, Gallimard N.R.F., Paris, Gallimard, © 1962 [1994], pp. 57-59.

Aici, credem noi, este punctul unde V. Voiculescu se opreşte. El nu crede până la capăt în puterea cuvântului profan sau, mai exact spus, în capacitatea literaturii de a prilejui potenţarea acestuia. Mihail Avramescu era, în schimb, un iniţiat. Pentru el, limbajul este mai mult decât un simplu instrument: este "eveniment" – ca să ne exprimăm în termeni heideggerieni. Maeştrii Cabbalei învaţă că Dumnezeu şi-a concentrat Gândirea şi Voinţa în cele 22 de litere ale alfabetului utilizate la scrierea Torei. Astfel, indică ei, în fiecare cuvânt al Torei este ascuns Numele Sfânt; mai mult, nu există literă din Tora care să nu încifreze misterele unei cunoaşteri esenţiale. Sporirea acestei cunoaşteri în spaţiul profan, dar îndeplinită sub semnul înţelepciunii Scripturilor, reuneşte şi reveleează ţelul mistic al facultăţilor umane, conduce la cunoaşterea Numelui şi, implict, la eliberarea din robia materială şi spirituală, tot aşa după cum odinioară i-a condus pe fiii lui Israel la eliberarea din robia egipteană[238].

Părintele Avramescu este încredinţat că, prin literă şi prin cuvânt, lumea poate fi resemnificată; cu alte cuvinte, că literatura poate reda valenţele simbolice unei realităţi pe care modernismul a golit-o de sens. Textele sale se vor a fi mai mult decât literatură, după cum notează şi Cornel Ungureanu[239]. Se vor, înainte de toate, mediul unde literele şi cuvintele îşi regăsesc greutatea şi atrag atenţia asupra lor, redobândindu-şi astfel toate semnificaţiile posibile. Apoi, recitate adecvat, pot conlucra la resacralizarea lumii.

Mihail Avramescu transcrie incantaţii. Literatura lui, împrumutând ceva din forma liturgică a textului sacru, se cere performată în momente de graţie, asemenea Scripturii, şi este menită a induce stări de graţie. Autorul nu încearcă să ilustreze, să edifice, să sporească gradul de moralitate al lumii. Ţelul său este să propage misterul. Fascinat de puterea suprafirească a literei, în plin modernism şi uzând de formele expresive extreme ale acestuia, cele specifice avangardei, Părintele Mihail propune experierea Tradiţiei, a canonului, în vederea sacralizării lumii prin cuvânt. Astfel, literatura lui devine importantă în sine şi aspiră deja, dacă nu la statutul de Scriptură, cel puţin la funcţionalitatea acesteia.

§ 4. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor

Sandu Tudor (pseudonim literar pentru Alexandru Teodorescu) este un autor pe cale de a fi redescoperit, astăzi. Din anii '50 şi până la jumătatea anilor '90 nu s-a mai publicat sau reeditat nimic din creaţia lui. Doar câteva imne acatiste purtându-i semnătura circulau în medii destul de restrânse, sub formă de samizdat. De-abia după 1990, două edituri şi-au conjugat sarcina de a restitui opera acestui scriitor, pe cât de interesant, pe atât de ignorat[240].

---

[238] *Cf.* Zohar I, 201a; II, 12a, 55b, 59b. Vezi şi Alexandru Şafran, *Op. cit.*, pp. 86-87; Smaranda Bădiliţă, *Semnificaţia simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria*, în rev. "Altarul Banatului", an X, nr. 7-9/1999, p. 29.

[239] Cornel Ungureanu, *J X U*, în *loc. cit.*, p. 260.

[240] Monahul Daniil (Sandu Tudor), *Acatiste. Imn Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului. Acatistul Sfântului Ioan Biogoslovul. Acatistul Preasfinţitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul*, cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, Anastasia, 1997; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Acatiste*, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină "Christiana", Bucureşti, 1999; Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *Taina Rugului Aprins. Scrieri şi documente inedite*. Ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, IPS Bartolomeu Valeriu Anania,

După o primă lectură, putem spune că Sandu Tudor are numeroase elemente comune cu V. Voiculescu şi cu Mihail Avramescu. De unul îl apropie filonul de simţire tradiţional, pentru care află modalităţi de expresie neaşteptate, iar de celălalt atitudinea epatantă, spiritul avangardist, gestul surprinzător şi o percepţie destul de aparte a canonului modern, în virtutea căreia ajunge să îmbrăţişeze, la un moment dat, una dintre cele mai lipsite de echivoc forme de vieţuire creştină: monahismul. Atât scrierile sale, cât şi mărturiile celor care i-au fost în preajmă, lasă să se înţeleagă că ar fi fost un adevărat aventurier al extremelor duse până dincolo de limita posibilului şi imaginabilului. Traseul său s-ar încadra cu succes, în ciuda câtorva scandaluri publice şi a virajelor absolut spectaculoase, într-o colecţie *Apophtegmata Patrum* contemporană.

În ceea ce ne priveşte, opera lui Sandu Tudor este deosebit de importantă din cel puţin trei motive: mai întâi, pentru că dă seama de o experienţă liturgică a Scripturii; în al doilea rând, pentru că valorifică procedee de hermeneutică tradiţională; în fine, pentru că unele dintre creaţiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Sandu Tudor şi sensurile existenţei

Fiind vorba despre un personaj, cum spuneam, încă destul de puţin cunoscut, socotim necesar un scurt excurs biografic, înainte de a trece la analiza aspectelor ce ne interesează din opera sa. De altfel, în cazul lui Sandu Tudor, doar cu mare dificultate am putea lua în discuţie opera, fără a ţine seama de volutele traseului său formativ, care-l poartă de pe baricadele dreptei româneşti, pe cele ale mişcărilor de extremă-stângă în perioada interbelică, iar apoi, după o profundă experienţă monastică, spre un final apoteotic în temniţele comuniste.

Sandu Tudor provenea dintr-o familie de magistraţi. Tatăl său fusese preşedintele Curţii de Casaţie din Ploieşti, înainte de 1914. Începutul primului război mondial îl află ca elev în ultimul an de liceu. În 1914 este mobilizat, iar doi ani mai târziu pleacă pe front, ca sublocotenent. Nu va fi demobilizat până prin 1921, când se stabileşte în Bucureşti unde, hotărât să devină pictor, se înscrie la Academia de Arte Frumoase. Proiect pe care îl abandonează în favoarea unei cariere de ofiţer în Serviciul Maritim Român şi, vreme de doi ani, pare a-şi fi aflat rostul colindând mările şi oceanele lumii. Dar în 1924 revine la Bucureşti pentru a relua preocupările universitare. Studiază, acum, literele, filosofia, teologia. În acelaşi timp, lucrează ca profesor suplinitor în Pogoanele şi ca … aviator. Era pilot de încercare! Pe deasupra, în 1925 debutează cu un volum de poeme, *Comornic*, căruia C. Gane îi scrie o întâmpinare în termeni elogioşi, dar G. Călinescu îi va contesta orice valoare literară[241]. Tot atunci, remarcat de Nichifor Crainic, începe să colaboreze regulat la "Gândirea". Mai publică în "Contimporanul", "Convorbiri literare", "Cuvântul literar artistic", "Mişcarea literară", "Ritmul vremii", ş.a.

Arhim. Sofian Boghiu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999; Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I. Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Cartea Muntelui Sfânt. Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului. Apocalipsa lui Ioan (Numai argument de Predoslovie). Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate]*, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină "Christiana", Bucureşti, 1999.

241 George Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţie revăzută şi adăugită, ediţie şi prefaţă de Al. Piru, Editura Minerva, Bucureşti, 1986, p. 885

1929 pare a fi fost un an decisiv pentru Sandu Tudor. Citind o serie de reportaje publicate în Franţa, de către o ziaristă cu mult piper pe limbă, care susţinea că ar fi străbătut Athosul travestită în bărbat, viitorul ieroschimonah decide să întreprindă şi el o vizită la Sfântul Munte. Ajunge la destinaţie ca orice jurnalist modern pus pe dezvăluiri spectaculoase, animat mai degrabă de senzaţionalul posibilelor sale descoperiri, decât de doruri duhovniceşti. Dar expediţia lui se preschimbă, treptat, într-un adevărat traseu iniţiatic. Arhimandritul Roman Braga şi-l aminteşte povestind cum, în Muntele Athos, începuse să facă metanii din interes, ca să treacă drept pelerin evlavios, însă ceva din el se transforma tainic, treptat[242]. Sunt experienţe descrise ulterior în "Cartea Muntelui Sfânt" şi în "Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului"[243] - adevărate cartografii ale unei nebănuite până atunci zone spirituale. Se vorbeşte aici despre urcuşul purificator, descoperirea centrului, aflarea aducătoare de mântuire a inimii şi a rugăciunii isihaste. Călătoria este presărată cu întâlniri esenţiale (tânărul valah, Monahul Averchie, Schimonahul Elisei, domnul Alecos, Părintele Gordie, etc.) ce pregătesc pelerinul pentru marea întâlnire cu Muntele Sfânt – prezentat aici ca metaforă pentru propria-i inimă. Va fi fost probabil, acesta, momentul convertirii lui depline. "Faţă de scepticismul şi conformismul burghez, care stăpâneau totul în epoca celor dintâi ani ai copilăriei şi şcolăriei mele, credinţa şi claritățile ei mi s-au descoperit ca un suport de nezdruncinat şi ca un adevărat eroism" - urma să scrie el mai târziu[244]. Muntele, ascensiunea, centrul, inima devin, de acum, locurile predilecte ale creaţiei lui, imaginile-simbol, icoanele pe care le va regăsi surprins în tratatele isihaste[245] şi prin intermediul cărora va alege să-şi exprime, de aci înainte, căutările înfrigurate, căderile, descoperirile, regăsirile.

La începutul anilor '30 nu se mai împacă defel cu orientarea revistei "Gândirea". Fără prea multe regrete, se desparte de gândirişti şi întemeiază o revistă proprie, "Floarea de foc". Apoi, la 1 decembrie 1933, tipăreşte şi un ziar în paginile căruia îşi propune să promoveze Ortodoxia în dimensiunile ei duhovnicească şi socială, înrădăcinate în orizontul liturgic. Este vorba despre "Credinţa", aghioritic subintitulat "Ziar independent de luptă politică şi spirituală". Încurajează o critică acidă la adresa religiozităţii decorative, devenită prin abuz rezervor pentru ideologia extremei drepte româneşti din epocă. Chiar şi prietenii lui cei mai apropiaţi mărturisesc că era greu de suportat, ca publicist, datorită felului său de a-şi exprima ideile foarte direct, lipsit de menajamente. Utiliza un limbaj violent şi mergea până la şantaj, uneori. Din acest motiv este chemat adesea în instanţă, iar un Alexandru Tell, de exemplu, ajunge până acolo încât îl provoacă la duel[246].

Dacă observă cineva că publicistica lui din această perioadă are o coloratură destul de pronunţat stângistă, nu se înşeală defel. Oricât ar părea de surprinzător, Sandu Tudor nutrea faţă de această zonă a politicului o atitudine mai mult decât simpatetică. "În 1930 - după cum scria la puţină vreme după intrarea în monahism -,

---

[242] Arh. Roman Braga, *Rugul Aprins*, în rev. "Lumină Lină", Vol. 2, Nr. 1-2, Mai 1991, Episcopia Ortodoxă Română din America şi Canada, pp. 119-120.

[243] Ambele texte au fost republicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), *Scrieri I*, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină "Christiana", Bucureşti, 1999.

[244] Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Scurt itinerar autobiografic", în vol. *Taina Rugului Aprins…*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p.23.

[245] Vezi o fericită sinteză la Ieromonah Alexander Golitzin, *Mistagogia experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie*, traducere şi prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998, pp. 26, 44-45.

[246] *Jurnalul* lui Mihail Sebastian şi *Memoriile* lui Mircea Eliade, recent editate, sunt doar două dintre piesele suficient de elocvente în acest sens.

creştinismul activ şi deschis spre problemele de cugetare filozofică şi socială de stânga mă hotărăşte să scot 'Floarea de Foc', în jurul căreia se grupează un număr de tineri scriitori, atât creştini, cât şi comunişti [...] Revista este un adevărat şi îndrăzneţ organ de avangardă. Mai mult încă. Fără a mă abate deloc de la convingerile mele creştine, dar de stânga, colaborez activ la lupta clandestină a comuniştilor, cu care am legături directe."[247] Într-adevăr, va tipări ilegal, împreună cu o seamă de prieteni comunişti, un "Buletin Antifascist", iar în 1932 doar Siguranţa îl împiedică să viziteze Moscova. Activitatea ziarului "Credinţa", unde publicau între alţii şi Zaharia Stancu, Cicerone Theodorescu, Eugen Jebeleanu, N. Carandino, Paul Caravia, va fi suspendată în 1938, în timpul ministeriatului lui Octavian Goga.

În România anilor '30, Sandu Tudor devenise o figură absolut insolită: după un divorţ chiar violent de gândirism şi de extrema dreaptă ajunse la apogeu, face Puterii o opoziţie radicală de pe baricadele firavelor, pe atunci, grupări comuniste. Dezaprobă naţionalismul fascist, detestă antisemitismul şi socoate burghezia în general drept clasa responsabilă pentru decăderea spirituală a omului, pentru erodarea valorilor şi a ierarhiilor tradiţionale în folosul obezilor nevrotice ale averii. O gândire de tip anarhist? Marxist? Sau, mai degrabă, o judecată destul de aspră, ce-i drept, a civilizaţiei contemporane, venită din zona unui existenţialism creştin prezent, iată, şi în România interbelică, într-un moment când cadrele convenţional consacrate ale veacului îşi vădesc neputinţa? "Viaţa noastră - îşi va nota el gândurile - cu datoriile şi drepturile ei nu se mai întemeiază pe marile şi cereştile principii ale sfinţeniei şi ale nobleţei, ci pe principiile celei mai mari satisfacţii şi fericirii imediate pământeşti. Viziunea raiului şi fericirii materialiste care pune din ce în ce mai mult stăpânire pe om a răsturnat toate valorile vieţii."[248] Divorţul de dreapta politică şi adoptarea unei poziţii definită după criterii stângiste, fără abandonarea crezului creştin, nu are în sine nimic contradictoriu. Asemenea lui Harnack, de exemplu, Sandu Tudor considera că creştinismul nu poate produce nici un "mit" politic, nici un fel de utopie, dar poate oferi fundamentele necesare pentru constituirea unei etici a schimbărilor sociale. Harnack însuşi discutase posibilitatea unui comunism creştin, născut din potenţarea în sens soteriologic a valorilor critice ale acestuia[249]. Desigur, Sandu Tudor nu va dezvolta de aici o teorie riguroasă, asemenea lui Harnack, iar atitudinea sa politică va fi percepută ca un gest contradictoriu sau, în cel mai fericit caz, epatant.

Un an mai târziu, Sandu Tudor este concentrat şi trimis din nou pe front. Revine în 1941, când i se încredinţează conducerea unei şcoli tehnice de moto-mecanizare, dar în 1942 este arestat de către Siguranţă, împreună cu alţi scriitori de stânga, şi închis la Târgu-Jiu. Întors acasă de-abia prin 1944, îşi află familia răzleţită, astfel că decide să îmbrăţişeze viaţa monahală. În 1945 este primit ca frate la mănăstirea Antim, unde va fonda gruparea isihastă “Rugul Aprins”. Este vorba despre un grup de studiu, conferinţe şi practică a rugăciunii lui Iisus, frecventat de studenţi în teologie, filosofie, arte, litere, dar şi de personalităţi ale intelighenţiei bucureştene din epocă: Ion Marin Sadoveanu, Alexandru Mironescu, Paul Sterian, Anton Dumitriu, V. Voiculescu, Pr. Dumitru Stăniloae, Dr. G. Dabija, Arhimandritul André Scrima, Constantin Joja, Mihail Avramescu, etc.

---

[247] Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit*, p. 25.

[248] Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie", în *Scrieri* I, ed. Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină "Christiana", Bucureşti, 1999, p. 149

[249] *Cf.* Paolo Boschini, *Cristianesimo e mondo moderno. La teologia politica di A. von Harnack*, în "Annali di storia dell'esegesi", 14/ 2 (1997), pp. 507 *sq.*, 512-513, 515-516,

"Rugul Aprins" întrunea, în general vorbind, oameni care avuseseră destule prilejuri să cunoască soarta credinţelor preschimbate, prin instituţionalizare, în ideologii. Atunci când încearcă să schiţeze un posibil portret al intelectualului de la Antim, Părintele André Scrima îl descrie foarte sugestiv ca fiind "la intersecţia între un anumit sens al *tradiţiei* şi un *nonconformism* activ: categorii existenţiale nicidecum contradictorii, îngemănate dimpotrivă, dincolo de evidenţe, printr-o afinitate ce nu are nevoie de demonstraţii justificative"[250]. Majoritatea celor ce se întâlneau aici trăiseră experienţe întrucâtva similare celei încercate de către Sandu Tudor, la finele perioadei sale gândiriste. În optica lor, distincţia dintre Tradiţie şi tradiţionalism era clară. Acesta din urmă se asocia unui conservatorism naţionalist nu întotdeauna roditor, inevitabil supus vremurilor, ornamentat prolix cu elemente etno-culturale şi, ceea ce era mai grav, impus cu obstinaţie zgomotoasă, în ciuda evidenţelor, ca panaceu suprem, dar eşuând dezastruos, atât în planul politic, secular, cât şi în cel spiritual. Tradiţia, aşa cum am văzut deja din rândurile dedicate lui V. Voiculescu şi Mihail Avramescu, este receptată într-un sens transcendent, este "trăită în credinţă şi deschisă totodată universalităţii culturii"[251]. Tradiţia depăşeşte timpul şi locul îndumnezeindu-le şi motivează, la o adică, atitudini de frondă la adresa ideologiilor şi tradiţionalismelor vremii, atunci când acestea tind să o substituie.

Împreună, aceşti intelectuali studiau scrierile paisiene de la Neamţ, diata Stareţului Gheorghe de la Cernica, învăţăturile Sfântului Vasile de la Poiana Mărului, cărţile Sfinţilor Vasile cel Mare, Grigorie Sinaintul, Ioan Scărarul încredinţaţi, după îndemnul lui Vasile de la Poiana Mărului, că în vremuri de împuţinare a învăţătorilor duhovniceşti, studiul textelor patristice poate suplini, în bună măsură, absenţa fizică a maeştrilor[252]. Căutau o cale de supravieţuire spirituală într-o epocă de faliment a dreptei europene şi de spoliere a individului, în beneficiul colectivismului biruitor, de stânga. Metoda le-o va oferi, în cele din urmă, providenţialul şi totodată enigmaticul Părinte Ioan Kulîghin, aflat în pribegie alături de Mitropolitul de atunci al Rostovului. El le aduce *Sbornicul*, îi iniţiază în rugăciunea inimii şi le descoperă Ortodoxia în expresia ei isihastă. Atunci când este constrâns să plece în patria sovietelor, unde va şi dispărea fără urmă, Părintele Ioan îl lasă ca urmaş întru călăuzire tocmai pe Sandu Tudor[253].

Mitropolitul Serafim consideră grupul de la mănăstirea Antim ca pe un moment de renaştere filocalică românească, survenit într-o perioadă de profundă criză şi de confuzie[254]. Fără a şi-o propune în mod programatic, "Rugul Aprins" se manifestă ca o mişcare corozivă la adresa canoanelor momentului. Pe urmele călugărului Ioan Kulîghin, Părintele Daniil şi intelectualii ce se întâlneau la Antim discutau despre maladiile spiritului modern, despre deşertăciunea cunoaşterii strict raţionale şi încercau să conştientizeze sensurile profunde ale procesului de substituire

---

250 André Scrima, *Op. cit.*, p. 134.

251 *Idem, Op. cit.*, p. 135.

252 *Cf.* Vasile de la Poiana Mărului, "Cuvânt înainte sau Călăuză", în *Filocalia*, vol. VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, pp. 595-596

253 Vezi, în acest sens, scrisoarea de binecuvântare dată de către Părintele Ioan Kulîghin ucenicului său spiritual, Sandu Tudor, în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, p. 123; Cuviosul Ioan cel Străin, *(din arhiva Rugului Aprins)*, ediţie alcătuită de Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, col. "Comorile Pustiei 28", 1999, dar şi rândurile dedicate lui Ioan Kulîghin de către André Scrima, în vol. *Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană*, prefaţă de Andrei Pleşu, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1996

254 Mitropolitul Serafim, *Isihasmul - Tradiţie şi cultură românească*, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, 1994, p. 185.

a valorilor ce se desfăşura sub ochii lor. De asemenea, împărtăşeau credinţa în necesitatea de a respinge stereotipia din chestiuni ce ţin de spirit şi căutau simplitatea inimii. Din "Meditaţiile duhovniceşti", publicate în volumul *Taina Rugului Aprins*, este evident că aici stereotipia era asociată mereu cu sterilitatea, pe când efortul de "simplificare" a inimii, adică de concentrare a ei asupra esenţelor şi de unire a ei cu mintea, era privilegiat ca aducător de roade spirituale bogate. Modelul propus, prin iniţierea în practica rugăciunii inimii, este unul fără îndoială soteriologic. Omul care se roagă neîncetat, în taina inimii sale, este asemenea înţeleptului ce-şi durează casa pe stâncă. Nimic nu-l mai poate sminti.

Incomod pentru autorităţile comuniste, "Rugul Aprins" este scos în afara legii. Sandu Tudor va fi arestat din nou şi trimis pentru trei ani la Canal. Eliberat din detenţie, în 1952 este hirotonit preot şi călugărit la mănăstirea Crasna, de către IPS Firmilian al Olteniei. Acum primeşte numele de Agaton. Curând, la mănăstirea Neamţ, este înălţat în treapta de ieroschimonah, cu numele Daniil, şi se retrage la schitul Rarău. După mărturia lui Roman Braga, adunase aici vreo doisprezece vieţuitori proveniţi din toate straturile sociale (inclusiv bucătari, chelneri, militari, vagabonzi), pe care îi iniţia în tainele rugăciunii lui Iisus şi într-ale teologiei[255]. Obişnuia să coboare periodic în lume, pentru a-şi vedea prietenii şi a procura cărţi. Cu prilejul unei astfel de expediţii este arestat, în noaptea de 13 spre 14 iunie 1958, în casa lui Alexandru Mironescu. Tot atunci sunt arestaţi şi majoritatea celorlalţi foşti membri ai "Rugului Aprins", între care Părintele Dumitru Stăniloae, Arhimandriţii Sofian Boghiu, Roman Braga, Benedict Ghiuş, Felix Dubneac, Ieromonahul Adrian Făgeţeanu, Dr. Gh. Dabija, Alexandru Mironescu, Şerban Mironescu, V. Voiculescu, etc. Vor fi judecaţi cu toţii în procesul "lotul Teodorescu Alex. şi alţii". Ieroschimonahul Daniil este condamnat conform art. 196 CPP la 25 de ani de închisoare, pentru infracţiunea de a fi uneltit în contra ordinii sociale citind şi comentând în public texte duşmănoase la adresa regimului[256]. Era vorba, desigur, despre scrierile unor Părinţi ai Bisericii. A murit în temniţă. Ultima oară fusese văzut prin 1960 în penitenciarul de la Aiud, grav bolnav. Nu se cunosc cu precizie nici data morţii (cândva între noiembrie 1962 şi primăvara lui 1964), nici locul unde va fi fost înmormântat. În orice caz, majoritatea cunoscuţilor săi afirmă că a avut parte de o moarte martirică[257].

Vedem bine, opţiunile lui Sadu Tudor par contradictorii şi mereu în contratimp cu jocurile istoriei. În orice caz, prin asumarea unui mod de expresie, dar şi de viaţă, convenţional menţinut în zona non-esteticului, el transgresează flagrant canonul ce ar dori să-i împartă pe autorii români de secol XX în două cete: tradiţionalişti şi modernişti. Se distanţează de gândirism chiar în anii '30, de îndată ce îl percepe ca rezervor pentru ideologia extremei drepte, iar socialismul şi comunismul nu-l vor atrage în turbulenţa lor atunci când ajung la putere. Liber de orice oportunism, Sandu Tudor se desparte de ideologii, în momentul când le vede preschimbate în idoli avizi de jertfe. În numele unei morale de la care nu-şi îngăduie să abdice, el trece, invariabil, de partea victimelor. Într-un fel, este reprezentativ pentru o anumită

---

255 *Cf.* Arh. Roman Braga, *Op. cit.*, p. 125.

256 Pentru mai multe date tehnice referitoare la "Rugul Aprins" în arhivele Securităţii, vezi André Scrima, *Op. cit.*, p. 171, nota 61 şi Eugen Toma, *Un moment de neuitat al teroarei ateiste: condamnarea grupului "Rugul Aprins"*, în "Aldine" supliment săptămânal al ziarului "România liberă", an IV, nr. 224/ 22 iulie 2000, p. 3.

257 În acest sens, mărturiile lui Alexandru Mironescu şi Gh. Vasilescu, publicate în vol. Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, *Taina Rugului Aprins...*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, pp. 17, 134; Arh. Roman Braga, *Op. cit.*, p. 127.

categorie, ce-i drept restrânsă, de intelectuali români de la jumătatea secolului XX. Aceştia îşi asumă credinţa creştin-ortodoxă în cadrele cetăţii şi reuşesc să depăşească etic marile ispite politice ale veacului, chiar dacă vremelnic le creditează. De pe poziţiile Tradiţiei (nu ale tradiţionalismelor), ei vor aborda critic principiile şi canoanele moderne. În alte condiţii, poate că ar fi condus la realizarea, în România, a unei democraţii creştine cu profunde şi, de ce nu, benefice implicaţii.

Sandu Tudor şi sensul literaturii

Chiar dacă a făcut obiectul unor evaluări atât de diferite[258], poezia lui Sandu Tudor nu a mai fost rediscutată după cel de-al doilea război mondial, din motive lesne de înţeles. D. Micu îi abordează creaţia în monografia sa intitulată *"Gândirea" şi gândirismul*, dar o face dintr-o perspectivă mai degrabă tezistă şi ajunge la concluzia că "partea cea mai întinsă a literaturii lui [...] e bigotismul şi convenţia"[259]. Este drept că Ieroschimonahul Daniil scrie poezie religioasă într-un registru arhaizant, că pare fascinat de sonorităţile slave şi greceşti ale limbii române, că preferă forma fixă şi este îndrăgostit de rigoarea tropului bizantin, iar toate acestea o fac destul de greu accesibilă, azi. Însă a o considera tributară bigotismului şi convenţiei ni se pare destul de îndoielnic, totuşi. Fără a ne putea îngădui să zăbovim prea mult asupra acestui aspect, vom nota doar că, la o lectură atentă, versurile sale se vădesc a fi îndepărtate semnificativ de lirica religioasă facilă, edulcorată, cu accente folclorice incerte sau, cu atât mai mult, de clişeele limbii de lemn ecleziastice. În realitate, avem de a face cu opera unui poet care îşi analizează stările interioare şi le exprimă prin folosirea liberă a unor obiecte exterioare, a căror legătură cu arta este îndeobşte contestată, ba chiar negată sau privită în contradicţie cu ea, din simplul motiv că ţin de zona religiosului. De aceea credem că versurile sale sunt interesante cu atât mai mult cu cât ele readuc în discuţie limitele dintre religios şi secular, în literatură. Ar fi vorba despre o reactualizare a ideilor formulate odinioară de către T.S. Eliot care, contemporan cu Sandu Tudor, nu agrea întru totul concepţia conform căreia poezia religioasă ar ţine de poezia minoră. În plus, pornind de la premisa că separaţia dintre judecăţile noastre literare şi cele religioase nu este niciodată completă, criticul britanic pleda pentru completarea criticii literare "cu o critică dintr-un punct de vedere etic şi teologic clar"[260]. Iar creaţia lui Sandu Tudor nu poate fi abordată numai dintr-o perspectivă literară. Sandu Tudor este departe de a fi un autor convenţional. El refuză stereotipiile dogmei literare, dar respectă exigenţele canonului bizantin pe care, după cum am văzut deja, nu şi-l asumă doar pentru valoarea lui stilistică. Pe lângă tensiunile specifice modernismului, o percepem aici şi pe aceea a omului modern pornit pe calea desăvârşirii spirituale, dar aflat încă sub presiunea veacului - o postură ce poate naşte, după cum vom vedea, lirismul.

În cele ce urmează, ne propunem să analizăm câteva dintre scrierile ieroschimonahului de pe Rarău, în forma în care au fost publicate după 1990. Ne vom referi cu precădere la textele cuprinse în volumele *Taina Rugului Aprins* şi *Scrieri I*[261]. După cum anunţam încă din începutul acestei secţiuni, creaţia lui Sandu Tudor este importantă în economia eseului de faţă pentru că dă seama de o experienţă

---

258 Vezi mai sus, nota 2.

259 Dumitru Micu, *"Gândirea" şi gândirismul*, Editura Minerva, Bucureşti, 1975, pp. 641-646

260 Vezi T.S. Eliot, *Religie şi literatură*, trad. de Magda Wächter şi Ioan Milea, în rev. "Vatra", nr. 2, 1999, pp. 93 *sq.*; foarte importante ar fi, în acest sens, şi eseurile lui T.S. Eliot, *The Sacred Wood* (1920) şi *Dante* (1929).

261 Vezi mai sus, nota 1.

liturgică a Bibliei, de o modalitate de a valorifica literar procedeele hermenuticii tradiţionale şi, în fine, pentru că imnele sale acatiste au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic şi au ajuns astfel să se bucure de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Experienţa liturgică şi cunoaşterea

În accepţiunea lui Sandu Tudor, literatura are o valoare instrumentală, fiind cuprinsă în mai larga paradigmă a cunoaşterii divine. Literatura se naşte din "încântarea luminoasă faţă de adevărul vieţii"[262], din "avântul liric al recunoaşterii luminoase a Adevărului"[263] - stări identificate, în accepţiunea autorului, cu evlavia. Evlavia autentică, arată Sandu Tudor, "este foame şi sete de Dumnezeu, foame şi sete de slăvirea Lui"[264], iar rolul literaturii este acela de a obiectiva această stare, de a o exprima, de a o evoca şi chiar de a o stârni şi alimenta în vederea atingerii, a cunoaşterii unor momente de graţie. Concepţia este, desigur, tradiţională. Cu alte cuvinte, arta este menită să întreţină focul evlaviei şi să ofere omului mijloacele şi reperele gesticulaţiei liturgice. Ea nu-şi află măsura adevărată decât în spaţiul consacrat al Bisericii, acolo unde poate prilejui trecerea dincolo de cuvânt, celebrarea "imnului tăcerii", apropierea nemijlocită de slava divină[265]. Spaţiul astfel circumscris este unul, evident, liturgic, iar cunoaşterea divină despre care vorbeam mai sus este de înţeles, aşa cum vom vedea îndată, în termeni doxologici.

Pentru Sandu Tudor, cunoaşterea nu are foarte multe în comun cu exerciţiul raţiunii, nu este un act specific în exclusivitate intelectului. Având drept ţel divinitatea, cunoaşterea este sinonimă cu îndumnezeirea şi presupune mai multe trepte, închipuind o scară - "scara cerului pe care s-a pogorât Dumnezeu" şi care "trece la cer pe cei de pe pământ"[266]. Cunoaşterea autentică vine din uimire şi din contemplarea misterului, dar nu cu o minte iscoditoare, sfredelitoare, ci având ca model pe Maica Domnului. Deloc întâmplător, sintagmele tocmai citate mai sus sunt chiar descrieri metaforice ale Fecioarei Maria. Concepţia este inspirată, probabil, din scrierile lui Evagrie Ponticul - autor de care Sandu Tudor pare a fi legat şi printr-un destin similar, până la un punct[267]. Cunoaşterea devine accesibilă doar celor ce au depăşit nivelul comun al contemplaţiei brute, au părăsit zarva lumii şi propria larmă şi, "fără zadarnice întrebări, fără răzvărtirile de trufie ale cugetării, îşi umplu ochii de frumuseţile tainice ale cerului şi pământului"[268]. Procesul are loc după o filosofie a îndumnezeirii ce ia forma actului ritual adecvat apropierii divine, manifest al recunoaşterii slavei adevărate, adică a luminii taborice necreate.

---

262 Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Hrisovul clipelor. Parabolă în ton de baladă", în vol. *Taina Rugului Aprins…*, p. 65.

263 Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), "Punct ermeneutic la imnul acatist al Rugului", în vol. *Scrieri I*, pp. 18-19.

264 *Idem*, *Loc. cit.*

265 Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditaţii duhovniceşti", în vol. *Taina Rugului Aprins…*, pp. 35-36. Vezi şi Andrew Louth, *Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere şi postfaţă de Mihai Neamţu, prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 152-153, 176.

266 *Cf.* Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Epilog la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 63, 67-68.

267 Vezi bunăoară Antoine Guillaumont, *Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului*, traducere de Constantin Jinga, Anastasia, 1998, pp. 251 *sq.* sau Cristian Bădiliţă, "Studiu introductiv" la vol. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic. Gnosticul*, studiu introductiv, traducere şi comentarii de Cristian Bădiliţă, Polirom, Iaşi, 1997

268 Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Cartea Muntelui Sfânt", în *Scrieri I*, p. 110. *Cf.* Evagrie Ponticul, *Képhalaia gnostica* III, 41; VI, 2, 47.

Important de citit în această cheie este "Am auzit cântecul păsării unice", ultimul text scris de Sandu Tudor, înaintea arestării.[269] Spre deosebire de pasărea cu clonţ de rubin a lui Nicolae Labiş, cea din poemul Părintelui Daniil este una paradisiacă. Nu "împinge şi sfâşie", ci se lasă descoperită şi recunoscută "dimineaţa la ceasul rugăciunii", apoi "se înalţă aşa de minunat, /aşa de limpede". Ecoul cântecului ei serafic animă întreaga lume şi o antrenează, cosmic, "până sus de tot / la Dumnezeu". Pasărea unică este chipul Duhului, al cărui har, o dată recunoscut, nu mistuie, "nu tăgăduieşte firea, ci o împlineşte". Ultima poezie a lui Sandu Tudor nu vorbeşte despre tragismul morţii, ci despre bucuria senină a (re)cunoaşterii supreme, a înălţării cruciale întru Hristos şi, implicit, a restaurării chipului lui Dumnezeu în om. Recunoaşterea supremă, asociată înălţării întru Hristos şi *theosis*-ului, apare şi în alte versuri, din care se desprinde clar ideea că poetul nu vorbeşte despre un act realizabil prin depăşirea condiţiei umane ci, dimpotrivă, prin aflarea deplinătăţii acesteia. În poezii cum ar fi bunăoară "Psalm" sau "Ihtis"[270] - accentul cade tocmai pe valoarea senzaţiei şi a subiectivului. Este descris aici, cu ajutorul unor termeni aleşi mai cu seamă din sfera semantică a senzorialului (vezi utilizarea unor verbe precum *a sorbi, a mânca, a bea*, sau a unor sugestii vizuale şi auditive), efortul van al sufletului de a se elibera de trup, de a se desprinde din chingile materiei. Dar, asemenea lui V. Voiculescu, nici Sandu Tudor nu crede că trupul este sicriul sufletului. Spiritul nu se poate elibera din trup decât transfigurând materia – iată marele paradox creştin, exprimat aici cu ajutorul unei forme literare tradiţionale (psalmul) şi, totodată, prin modalităţi specifice liricii moderne.

Două sunt, după Călugărul Daniil metodele prin care se poate accede la această stare, la *theosis*: lucrarea virtuţilor şi rugăciunea. Aspecte din lucrarea virtuţilor sunt surprinse în producţiile ultimilor ani, cele scrise în timpul perioadelor de retragere la Sihăstria Rarăului[271]. Poetul vorbeşte, aici, despre omul religios pornit pe calea desăvârşirii spirituale. A fi religios, se desprinde din rândurile acestea, nu înseamnă a fi, automat, şi sfânt. Iar a fi sfânt nu înseamnă, obligatoriu, a fi atins deja perfecţiunea. Viaţa duhovnicească nu exclude tentaţia. Dimpotrivă, aproape că o presupune. Posibilitatea căderii se amplifică în tandem cu progresul. Părinţii descriu sfinţenia ca pe o stare de luptă permanentă cu ispita, o stare specifică omului care, decis să se desăvârşească, ajunge să se confrunte cu sine însuşi, să-şi contemple fără rezerve propria dramă. Este vorba despre o tensiune spirituală, aici, tensiune din care, după cum am notat deja, Sandu Tudor se pricepe să discearnă lirismul. Pentru el, ca şi pentru Benedetto Croce, lirica nu este o simplă efuziune sentimentală ci, mult mai mult decât atât, obiectivare, conştientizare dureroasă a unei drame fiinţiale aparent lipsită de ieşire. În plus faţă de Croce, lirismul lui Sandu Tudor este şi expresie a efortului de restaurare, de recuperare a unei stări paradisiace pierdute.

În creaţia călugărului poet de la Antim, lirica şi evlavia funcţionează ca sinonime totale, iar forma de expresie adecvată a lor este rugăciunea. Despre rugăciune, Părintele Daniil vorbeşte aproape în tot locul. "Cartea Muntelui Sfânt", bunăoară, descrie un posibil itinerar al dobândirii acesteia. La fel, în "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de predoslovie" vorbeşte între altele despre profunzimea modificărilor spirituale, despre revelaţiile duhovniceşti, despre purificarea inimii şi a

---

[269] Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate]", în *Scrieri I*, p. 210.

[270] Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditaţii duhovniceşti", în vol. *Taina Rugului Aprins…*, pp. 39, 47.

[271] Multe dintre acestea sunt grupate în secţiunea de "Poezii religioase" din vol. *Taina Rugului Aprins…*, pp. 37 *sq*.

minţii, despre înnoirea fiinţei umane prilejuite de rugăciune. Iar "Epilogul la Imnul Acatist al Rugului Aprins" poate fi citit ca o adevărată introducere în învăţătura despre rugăciunea inimii[272]. Trebuie spus că toate acestea sunt documente deosebit de importante pentru literatura isihastă, chiar dacă acest lucru nu este afirmat explicit. Dar comentariile referitoare la importanţa numelui dumnezeirii şi la treptele desăvârşirii, ca să ne limităm doar la două exemple, sunt elocvente în acest sens. Metoda este rezumată într-un text inedit scris, după toate indiciile, la scurtă vreme după intrarea în cinul monahal: *Despre rugăciune*[273]. Rugăciunea este interioară fiinţei umane. Asemenea Păsării Unice, ea antrenează în respiraţia ei atât sufletul, cât şi trupul, pe care le smulge din vârtejul patimilor îngăduind, astfel, rodirea virtuţilor esenţiale. În optica lui Sandu Tudor, lucrarea virtuţilor nu poate subzista în afara rugăciunii, iar rugăciunea se cere conjugată, neapărat, cu lucrarea virtuţilor. Puterile spirituale ale omului sunt, totuşi, limitate. Lipsite de rugăciune, virtuţile nu sunt decât simple calităţi etice neizbăvite de sub imperiul relativului - aşa cum este arătat şi în *Alăuta duhovnicească* de la Neamţ, superbă antologie isihastă de secol XIX[274]. Însă menirea virtuţilor este cu totul alta: restaurarea chipului divin în om. Modelul este dat de către natura perihoretică a raportului persoanelor din cadrul Sfintei Treimi şi va fi fost inspirat, probabil, din sfaturile stareţului Gheorghe de la Cernica, pe care Părintele Daniil tocmai îl descoperea pe atunci, sau din *Tratatul practic* al lui Evagrie Ponticul. Acesta spune că "Împărăţia lui Dumnezeu este cunoaşterea Sfintei Treimi, care pătrunde în substanţa minţii, depăşind cu mult gradul de nestricăciune al acesteia"[275].

Dar semnificativ ni se pare, în cazul textului *Despre rugăciune*, faptul că întreaga concepţie despre rugăciune şi despre virtuţi este construită în jurul unor pericope evanghelice. Mai mult, la un moment dat Evanghelia este prezentată ca piatra de temelie a întregului edificiu. Referinţă, desigur, atât la piatra cea din capul unghiului (Matei 21:42-44), cât şi la Petru (Matei 16:18-19) sau la parabola cu bărbatul înţelept care îşi durează casa pe stâncă (Matei 7:24-27; Luca 6:48-49). "Cel ce şi-a pus trăinicia lui pe această dublă temelie - conchide Părintele Daniil -, poate să înfrunte toate furtunile patimilor şi puhoaiele năprasnice ale prigoanei celei mai cumplite".

Cunoaşterea şi Scriptura monahului

Descrierea Evangheliei ca piatră de temelie şi, totodată, ca teren fertil pentru cultivarea virtuţilor şi a rugăciunii se apropie mult de ideea Arhimandritului Scrima privitoare la ceea ce el numeşte "Scriptura monahului". André Scrima arată, în *Timpul Rugului Aprins*, că "există un fel de *Scriptură* a monahului, deosebită de cea a altor categorii de cititori. E o *Scriptură* care te însoţeşte pe cale, care face parte dintr-o căutare vie şi îţi revelează sensuri, îţi răspunde cu locuri mai puţin aparente, mai puţin clasice" - pentru că vorbeşte cititorului într-un spaţiu şi dintr-un spaţiu diferit, unde

---

272 Toate aceste texte se află în vol. *Scrieri I.*

273 Vezi Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor, "Meditaţii duhovniceşti", în vol. *Taina Rugului Aprins…*, pp. 33-34.

274 *Cf.* "Alăuta duhovnicească şi trâmbiţa cerească", în *Filocalia* vol. VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979, pp. 626-627. Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Am auzit cântecul Păsării unice. Gânduri din singurătate", în *Scrieri I*, p. 192.

275 Vezi "Sfaturile stareţului Gheorghe de la Cernica", în *Filocalia* vol. VIII, pp. 604-605. Evagrie Ponticul, *Tratatul practic* 3, (trad. C. Bădiliţă), p. 36. Un exemplu elocvent şi din imnografia Sf. Ioan Damaschinul, în *Octoih* - Duminca, Utrenie, Antifon 2, Glas 7.

conexiunile se realizează altfel decât în lumea non-liturgicului. Iar monahul lucrător în ogorul virtuţilor şi rugător este, spune un alt text isihast, "biserică fără de toată îndoiala."[276]

Pentru Sandu Tudor, Cartea are un sens preponderent liturgic şi nici nu este de citit într-un alt mediu sau cu o altă aşezare spirituală decât cele adecvate liturgicului. Sunt cărţi, arată el, alegându-şi ca exemplu Apocalipsa, care nu pot fi citite oricum[277]. În opinia lui, Apocalipsa necesită o exegeză aparte, vizând să-i lămurească "rostul duhovnicesc şi haric în Biserică". Dacă o citim astfel vedem că, departe de a vorbi despre sfârşitul catastrofic al lumii, cartea Apostolului Ioan aduce un mesaj de bucurie, este "complementul Buneivestiri". Asemenea unei scări sau unui urcuş pe un Munte Sacru, Apocalipsa este un adevărat manual, scris în pilde şi parabole ("totdeauna destăinuieşte mai mult decât spune"), despre aflarea sensului simbolic, euharistic, al lumii. Dar ea este accesibilă astfel numai celor ce se pricep "să mănânce o carte". Cititorului deprins doar cu o lectură ordinară, i se refuză tocmai esenţa. Această concepţie, credem noi, poate fi extinsă asupra tuturor cărţilor cuprinse în Sfânta Scriptură. În definitiv, Sandu Tudor credea că Biblia este, în întregime, o carte apocaliptică, o carte de citit în Biserică, o carte cu un rost haric şi duhovnicesc şi că mediul liturgic este unicul context ce poate facilita realizarea conexiunilor adecvate mesajului, sensului.

Prin această credinţă, el depăşeşte binomul Scriptură - Tradiţie, introdus de altfel în teologia europeană abia pe la finele Evului Mediu şi destul de străin, dacă este să-i dăm crezare lui George Tavard, Părinţilor Bisericii[278]. Contrar opiniei general împărtăşite astăzi, Biblia şi Tradiţia nu apar, în orizontul scrierilor patristice, ca două chestiuni net distincte, care, eventual, se completează reciproc. În fapt, amândouă ar ţine, după cum deosebit de interesant va demonstra Andrew Louth, de o anume înţelegere a revelaţiei în strânsă legătură cu *paideia* creştină. Scriptura, conchide teologul britanic, se naşte treptat şi creşte concomitent cu dezvoltarea Bisericii, iar Tradiţia, departe de a fi căutare a adevărului de către om, este locul unde primim Scriptura şi mediul unde o interpretăm. "Ceea ce ne uneşte cu autorii Scripturilor - spune Andrew Louth - este viaţa Bisericii care merge din zilele lor până în ziua de astăzi. Scripturile s-au ivit în viaţa Bisericii, în Biserică ele au fost recunoscute ca Scriptură şi în Biserică ele sunt citite ca Scriptură [...]. Există o simbioză între Scriptură şi Tradiţie: Scriptura hrăneşte Tradiţia, iar Tradiţia furnizează tipul de receptare în care Scriptura poate fi citită ca Scriptură."[279]

Pentru Sandu Tudor, această simbioză este realizată prin gestul liturgic. El percepe liturgicul ca pe un mediu marginal şi central, în acelaşi timp. Este marginal, atunci când îl privim ca pe o zonă de interferenţă între văzut şi nevăzut; este central, dacă vedem în el o replică a inimii sau, cu alte cuvinte, spaţiul unde are loc întrepătrunderea duhului şi a sufletului, a materiei şi a spiritului. Timpul, ceremonialul şi edificiul propriu zis al bisericii sunt icoane a ceea ce trebuie să se petreacă în sufletul creştinului care, prin botez, devine el însuşi loc consacrat unde îşi află sălaş

---

276 *Cf.* André Scrima, *Op. cit.*, p.52, nota 15. Vezi şi "Rânduiala cea bună a vieţii de sine", în *Filocalia* vol. VIII, p. 615. Ideea este preluată din concepţia lui Maxim Mărturisitorul. *Cf.* Sf. Maxim Mărturisitorul, *Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii*, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000, pp. 17-28.

277 Vezi Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Apocalipsa lui Ioan. Numai argument de Predoslovie", în *Scrieri* I, pp. 133 *sq*.

278 *Cf.* George Tavard, *Holy Writ or Holy Church*, London, 1959.

279 Andrew Louth, *Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei*, traducere şi postfaţă de Mihai Neamţu, prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999, pp. 142, 174.

Slava divină. Analogia dintre inimă şi spaţiul liturgic apare frecvent în textele Părinţilor Bisericii. De pildă Sf. Marcu Ascetul, atunci când vorbeşte despre starea creştinului de după botez, compară inima acestuia cu altarul din Templul lui Solomon. Inima este descrisă aici ca jertfelnic pe care sunt lămurite, prin focul iubirii, gândurile şi dorinţele omului botezat. Purificate asemenea aurului, ele devin ofrande, jertfe de bună mireasmă duhovnicească şi se înalţă, rugăciune, ca tămâia, înaintea lui Dumnezeu. Asemenea lui Marcu Ascetul, Sf. Macarie Egipteanul înfăţişează inima ca altar, cadelniţă, solee şi cor, adevărat "atelier" de preschimbare a dorinţelor şi a capacităţilor omeneşti în virtuţi, prin intermediul rugăciunii. În accepţiunea celor doi autori, inima este biserică: locul interior de slujire şi de închinare, punctul de referinţă, cămara de taină în jurul căreia se realizează ceea ce Părinţii vor numi ulterior "îndumnezeirea omului"[280]. "Sângele" care o animă este, desigur, dragostea - o "uimitoare şi sacră sinergie, […] o necurmată conlucrare pentru ordinea negrăită a lumilor", după cum o descrie Părintele Daniil. Actul de lectură a Cărţii, gest liturgic, trebuie să fie un reflex al acestei sinergii. Biblia, arată fără echivoc poetul teolog, este de citit la măsura ei, "adică extatic, în stare de rugăciune."[281]

Într-un sens, s-ar putea spune că mare parte din literatura lui Sandu Tudor nu este decât o lectură în stare de rugăciune a Bibliei. O simplă ipoteză, deocamdată, pe care ne propunem să o dezbatem în continuare.

Litera frumoasă şi deplinătatea lecturii - instrumentar imnografic

Credem că producţiile literare ale monahului de pe Rarău pot fi citite ca scolii pioase efectuate în marginea textului sacru, scolii elaborate cu ajutorul unui instrumentar hermeneutic tradiţional şi, uneori, chiar în forme de expresie specifice aceleiaşi paradigme, cum ar fi psalmul sau acatistul. Modelul este preluat, fără doar şi poate, din imnografia ecleziastică elaborată, la rândul ei, în spiritul *Psaltirii*.

Autori precum Vasile cel Mare, Chiril Alexandrinul sau Theodoret de Cyr propun *Psaltirea* ca pe o admirabilă sinteză a întregii Scripturi, ca pe o lectură în cheie mesianică a Vechiului Testament. Iar un Grigorie de Nyssa, de pildă, va atrage atenţia asupra sensului moral, mistic, al cărţii: scopul *Psalmilor* este acela de a oferi un urcuş duhovnicesc, prin lucrarea doxologică a virtuţilor, spre fericirea desăvârşită a cunoaşterii divine[282]. Iată, o alcătuire foarte interesantă din *Octoih* spune după cum urmează: "În Lege, în umbră şi în Scriptură, închipuire vedem noi credincioşii. Toată partea bărbătească, ce deschide pântecele, sfântă lui Dumnezeu este. Deci pe Cuvântul cel întâi-născut, Fiul Tatălui celui fără de început, Cel întâi-născut din maică, fără ispită bărbătească, Îl slăvim."[283] Chiar dacă versiunea românească a locului s-ar cere

---

[280] *Cf.* Cuv.Marcu Ascetul, "Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez", în *Filocalia*, vol. I, Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993, pp. 354-355. Aceeaşi sugestie şi la Sf. Macarie Egipteanul, "Omilii duhovniceşti", XV, 20-21, în vol. *Scrieri*, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Introducere, indici şi note de Prof. Dr. N. Chiţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, Bucureşti, 1992, p.159. Vezi şi Ieromonah Alexander Golitzin, *Op. cit.*, pp. 26, 44-45.

[281] *Cf.* Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, pp. 146, 148, 153, 155, 159.

[282] Două lucrări esenţiale în acest sens sunt Sf. Vasile cel Mare, *Omilii la Psalmi*, în vol. Sf. Vasile cel Mare, *Scrieri. Partea întâia* (sic!), PSB 17, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986 precum şi Sf. Grigorie de Nyssa, *La titlurile psalmilor*, în vol. *Scrieri. Partea a doua Scrieri exegetice, dogmato-polemice şi morale*, PSB 30, trad. de Pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998.

[283] *Octoih*, Cântările Învierii pe Glas 3, Utrenie, Joi, Cântarea a XI-a, Irmos.

pe alocuri revizuită, se vede bine că textul liturgic este construit ca un comentariu, ca să zicem aşa, doxologic al Scripturii şi că sensul căutat/dezvăluit ţine mai degrabă de profunzimile mistice ale chemării adresate omului. Lectura adecvată a textului sacru poate prilejui o unire mistică. Dar le ce trebuie să fie ea adecvată, pentru a duce la un asemenea rezultat? Rezonează, în aceste cuvinte, o învăţătură de-a Sf. Maxim Mărturisitorul ce exprimă foarte bine esenţa hermeneuticii tradiţionale: "Lucrurile Vechiului Testament sunt umbră, cele ale Noului Testament sunt chip, iar cele ale stării viitoare sunt adevăr." Comentariile nu urmăresc aflarea sensului imediat al Cărţii, ci rememorarea, anamneza, pomenirea spre aducere aminte a rostului şi a chemării omului[284]. Sunt scolii ce explică textul în raport cu scopul, şi nu cu sensul său imediat. Reperul faţă de care trebuie reglată lectura este, vedem bine, altul decât cel familiar comentariilor apărute în secolele următoare. Modelul imnografic actualizat în poezia lui Sandu Tudor se prezintă, aşadar, ca o sinteză scripturistică similară celei întâlnite în *Cartea Psalmilor* şi vizează încurajarea unei dispoziţii doxologice în mintea şi în inima cititorului.

Părintele Daniil preia, din literatura patristică, trei instrumente utilizate atât ca figuri stilistice, cât şi ca modalităţi de investigaţie: analogia, alegoria şi tipologia.

Analogia

Analogia este descrisă, în antiteză cu matematica, drept metoda prin excelenţă de cunoaştere a formelor vii, cu ajutorul căreia, pornind de la ceva cunoscut, perceptibil, verificabil imediat, "desluşim polaritatea şi periodicitatea în univers"[285]. O replică a conceptului de *akolouthia* din mistica lui Grigorie de Nyssa? La Sandu Tudor, analogia se opune demersului analitic şi urmăreşte tocmai refacerea golurilor lăsate de acesta în spiritul sfâşiat al omului modern. Prin exerciţiul analogiei, omul îşi poate redobândi capacitatea de a stabili, de a percepe legăturile dintre formele vii şi, în ultimă instanţă, sensul euharistic, duhovnicesc al vieţii[286]. Autorul nu teoretizează prea mult în marginea acestei figuri, ci o aplică neostenit. Pentru el, aşa ca şi pentru Augustin, odinioară, lumea este o carte scrisă de către degetul lui Dumnezeu, carte care îşi indică neabătut Creatorul.

Alegoria

La fel este şi în privinţa alegoriei, utilizată pentru viziunea sintetică pe care o oferă şi ca modalitate de a desluşi liantul aflat între cititor, istoria Vechiului Testament şi viaţa Bisericii primare. Nu în ultimul rând, pentru că atunci când este valorificată într-un imn liturgic, omul are posibilitatea de a restaura în sine, cu ajutorul acesteia, unitatea şi simplitatea originare[287]. Foarte adesea, alegoria şi analogia se întâlnesc rezultând, în text, un procedeu hermeneutic familiar autorilor din epoca patristică: tipologia[288].

Tipologia

---

[284] *Cf.* Pr. Prof. John Breck, *Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare*, trad. de Monica E. Herghelegiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999, pp. 130-136.

[285] Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Op. cit.*, p. 165.

[286] *Cf.* Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Cartea Muntelui Sfânt" şi "Am auzit cântecul Păsării unice. Gânduri din singurătate", în *Scrieri I*, pp. 111 şi 193-194.

[287] *Cf.* Andrew Louth, *Op. cit.*, pp. 191, 193, 203-204.

[288] *Cf.* Henri de Lubac, *Exégèse médievale. Les quatres sens de l'Écriture*, I, 1-2; II, 1-2; II, 2, Aubier ed., Paris, 1946, pp. 90-91.

Tipologia este metoda de exegeză tradiţională care porneşte de la premisa că, în Biblie, unele dintre evenimentele relatate în Vechiul Testament prefigurează evenimente din Noul Testament. Denumirea de "tipologie" este de sorginte grecească şi se sprijină pe două versete biblice definitorii: Romani 5:14, unde Adam este descris ca prefigurare, ca *tip* (gr. tÚpoj) "al Celui ce avea să vină" şi I Petru 3:21, unde botezul creştin este explicat ca împlinire, ca *anti-tip* (gr. ¢nt…tupon) al potopului biblic[289]. Metoda se sprijină, cu siguranţă, pe concepţia iudeo-creştină despre timp şi istorie: timpul nu este o scenă goală, ci una pe care se petrec evenimente pline de semnificaţie, iar această semnificaţie vine tocmai de faptul că Dumnezeu, Yahwe, este mereu în acţiune, profund implicat în istorie[290]. Prin extensie, un eveniment istoric situat în trecut, *tipul*, prefigurează, preînchipuie un eveniment istoric viitor, *anti-tipul*. La rândul său, *anti-tipul*, o dată actualizat, este susceptibil să devină la rândul său *tip* pentru un alt eveniment viitor, situat pe o altă spirală a timpului, sau chiar dincolo de contingent. Din investigaţiile pertinente ale lui Northrop Frye, reiese că legătura dintre *tip* şi *anti-tip* nu este nici cauzală, nici alegorică[291]. Lectura tipologică nu are ca fundament logica silogistică, ci credinţa. Trebuie subliniat faptul că avem de a face cu o metodă de interpretare într-un sens diferit de înţelesul actual al cuvântului. Pentru omul modern, a interpreta un text înseamnă a-i căuta sensul spre a-l putea *înţelege*. În mentalitatea celor vechi, textul era analizat spre a i se putea *împlini* mesajul. Părinţii mărturiseau că finalitatea Legii şi a tuturor Scripturilor Sfinte era intrarea în comuniune de iubire cu aproapele şi cu Dumnezeu[292]. Pentru ei, înţelegerea sensului trebuia să fie urmată de consecinţe vizibile. O dată înţeles, spun Părinţii, sensul nu mai poate să rămână în afara fiinţei tale: ţi-l însuşeşti, devine parte din tine. Relatarea biblică tocmai citită este împlinirea unui eveniment din trecut dar, în acelaşi timp, prefigurare a unei fapte ori idei viitoare pe care, eventual, trebuie să o îndeplineşti sau să o formulezi chiar tu. Lectura tipologică este aplicată frecvent în pastoraţie încă de la începuturile creştinismului, îmbinând de cele mai multe ori învăţătura de credinţă cu pareneza[293]. În secolele următoare, pe acest schelet se va edifica imnografia ecleziastică. De exemplu, o alcătuire din perioada octoihului spune: "Cărbunele care mai înainte s-a arătat lui Isaia, ca un soare din pântecele fecioresc a răsărit celor rătăciţi în întuneric, dăruindu-le luminarea dumnezeieştii conştiinţe."[294] Aici, un episod din cartea profetului Isaia este desluşit, prin analogie, ca preînchipuire, ca *tip* al naşterii lui Iisus Hristos, pentru ca Naşterea, *anti-tip*, să devină la rândul ei *tip*, preînchipuire a iluminării mistice, adică a botezului creştin[295].

La Sandu Tudor, aplicarea metodei se poate urmări cel mai bine în "Acatistul Rugului Aprins", mai precis în numirile atribuite Fecioarei Maria. Litania de la primul

---

289 Facerea 5-9.

290 *Cf.* James Barr, *The Semantics of biblical language*, Oxford University Press, Oxford, 1961, p. 11.

291 Vezi Northrop Frye, *The Great Code. The Bible and literature*, Routledge & Kegan Paul, London, 1982, pp. 82-83.

292 Vezi bunăoară Fericitul Augustin, *De Doctrina Christiana*, XXXV, 39, trad. eng. de Rev. S.D. Salmond, în *The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo*, a new translation edited by Rev. Marcus Dodds, vol. IX, T&T Clark, Edinburgh, 1877, p. 30.

293 Un exemplu clasic este I Corinteni 10:1-11.

294 *Octoih*, Cântările Învierii, Glas 2, Utrenie, Vineri, Cântarea a V-a, Canonul Crucii, Irmos.

295 *Cf.* Isaia 6:6-7 în corespondenţă cu Matei 3:11; Luca 3:16; Ioan 1:5; 8:12; Fapte 2:3-4; II Corinteni 4:6; Efeseni 8:9; Evrei 10:32. Vezi şi exegeza unui Chiril al Ierusalimului sau Ioan Chrisostom, bunăoară, după Antonio Bonato, *Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme* şi Antonio Covito, *La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo*, în vol. *Dizionario di spiritualita biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita*, Borla, 1993, pp. 230-238; 270-271.

icos, bunăoară, este construită aproape exclusiv pe baza unor texte cu valoare de *tip* din Vechiul Testament pentru care Maica Domnului este *anti-tipul*. Acest adevărat inventar de elemente ce o prefigurează pe Sfânta Fecioară este preluat atât din comentariile patristice, cât şi din imnele intonate în cadrul slujbelor. Astfel, Maria din Nazareth este numită, pe rând:

- "Tulpină de lumină a Rugului nemistuit" - în relaţie cu Ieşirea 3:2;
- "Rouă creştină prin care Dumnezeu S-a ivit" - în relaţie cu Judecători 6:36-40;
- "Toiag cu floare întru a inimii călătorie" - în relaţie cu Numeri 17:1-10;
- "Fir de răcoare izvorât în lăuntrica pustie" - în relaţie cu Numeri 20:1-11;
- "Pecete de jar până în suflet pătrunsă" - în relaţie cu Isaia 6:6-7;
- "Mireasă urzitoare de nesfârşită rugăciune" - în relaţie cu Sulamita, mireasa din Cântarea Cântărilor, în care exegeza patristică vede o preînchipuire a Bisericii.

Temele anuţate în primul icos vor fi reluate prin variaţiuni şi aprofundate în continuarea acatistului. Astfel, în invocaţia de la icosul al doilea, Fecioara este "Aprinsă floare a necovârşitei Văpăi", "chip al păcii văzut în foc/ într-un ocol măsurat de răcoare", etc. Observăm că autorul operează deja o sinteză, aici, între ideea de la Ieşirea 3:2 şi cea din Judecători 6:36-40 iar textul, fără a-şi altera statutul de rugăciune, dobândeşte nuanţe didactice şi parenetice. Dar, pentru a putea prezenta lucrurile astfel, Părintele Daniil procedează deja la alegorizarea elementelor iniţiale şi construieşte tablouri numite de el "icoane imnologice".

Icoana imnologică

"Icoana imnologică" reprezintă valorificarea originală, într-un context inedit, a unui demers hermeneutic aplicat destul de frecvent în lucrările patristice. Este un procedeu care nu a fost teoretizat decât, poate, indirect, în tratatele despre arta icoanei ale lui Ioan Damaschinul sau, pe alocuri, la Teodor Studitul. Dar metoda era utilizată cu mult înainte.

Un reprezentant tipic este, fără doar şi poate, Sf. Maxim Mărturisitorul. Iată cum comenetază el pericopa convorbirii lui Iisus cu femeia samarineancă (Ioan 4:5-32): "fântâna lui Iacob e Scriptura; apa e cunoştinţa din Scriptură; adâncimea fântânii, înţelesul greu de atins al tainelor Scripturii. Găleata de apă e erudiţia în tâlcuirea cuvântului dumnezeiesc al Scripturii, pe care nu o avea Mântuitorul, fiind însuşi Cuvântul (însăşi Raţiunea) şi netrebuind să dea celor credincioşi o cunoştinţă adunată prin învăţătură şi studiu, că dăruindu-le din harul duhovnicesc înţelepciunea cea necontenit ţâşnitoare, care niciodată nu se sfârşeşte în cei vrednici de ea. Căci găleata, adică erudiţia, scoate o foarte mică parte din cunoştinţă, lăsând întregul neatins, întrucât acela nu poate fi cuprins de nici un cuvânt (de nici o raţiune). Dar cunoştinţa după har cuprinde toată înţelepciunea cât e îngăduită oamenilor, fără studiu, ţâşnind în chip variat, potrivit cu trebuinţele."[296] Am citat pe larg această scolie a lui Maxim Mărturisitorul pentru că aflăm îmbinate aici, într-un mod cât se poate de fericit, atât o scurtă expunere a metodei interpretative, cât şi o ilustrare a ei imediată. La o primă vedere, putem observa că Sf. Maxim citeşte textul după o îndelung exersată metodă rabinică, bazată pe reluarea secvenţială a pasajului de interpretat şi descifrarea fiecărei fracţiuni semnificative prin ataşarea a câte unui element menit să dezambiguizeze şi să amplifice, în final, tema sau subiectul pasajului iniţial[297].

---

[296] Sf. Maxim Mărturisitorul, *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în *Filocalia*, vol. 3, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1994, p. 157.

[297] Vezi, bunăoară modul cum este interpretat Facerea 29:1-2 în tratatul Genesis Rabba, 70:8, 2-6. Redactarea acestui tratat era încheiată în jurul anului 400 d.C., deci cu aproximativ 200 de ani înainte

Nouă, celor de astăzi, ne scapă modul de funcţionare al acestor analogii. Un principiu recent propus de către Pr. John Breck ar putea fi *theoria*, vederea inspirată a adevărului dumnezeiesc. Potrivit acestuia, Scriptura poate fi interpretată adecvat doar din interiorul credinţei, al unei credinţe vădite din faptele de viaţă ale fiecăruia. Desigur, este un principiu ce nu ar satisface exigenţele metodelor istorico-critice. Demersul exegetic este unul *eshatologic* şi în acelaşi timp *theologic*, ţelul acestuia fiind, în realitate, cunoaşterea lui Dumnezeu[298]. Lectura se petrece, de fapt, în câmpul contemplaţiei. Exemplul cel mai potrivit este probabil cel oferit de către Paul Evdokimov, care observă că Simbolul credinţei, Crezul rostit în cadrul Liturghiei nu se prezintă ca o înlănţuire de formule doctrinare, ci expune misterul credinţei printr-o succesiune de imagini biblice. Remarcabil este faptul că Paul Evdokimov pune această caracteristică în legătură cu specificul transcripţiilor iconografice[299]. Într-adevăr, la fel "funcţionează", până la un punct, şi icoanele. Aici, imaginea este redusă la un minim de detalii, dar acestea sunt realizate şi oferite în aşa fel încât să dobândească o expresivitate profundă. Nimic nu este în plus, nimic nu este lăsat la voia întâmplării. Forma unei feţe, direcţia unei priviri, culoarea unui veşmânt, poziţia unor degete, prezenţa unei frunze, poziţia unui copac - toate acestea sunt purtătoare de mesaj teologic. La o cercetare mai atentă, putem observa că Sf. Maxim interpretează textul aşa cum ar descrie/contempla o icoană. El îi vizualizează elementele şi caută să desluşească nu sensul intrinsec al acestora, ci sensul pe care ele îl indică, sensul spre care ele deschid perspective esenţiale. Pentru Sf. Maxim Mărturisitorul, textul interpretat este o icoană, iar sugestiile oferite exegetului sunt mai mult decât rezultatul unui simplu travaliu analitic: sunt meditaţii rezultate în urma unor contemplaţii. Aceasta pentru că, în optica Părinţilor, Biblia este de înţeles în primul rând în raport cu Logosul cel veşnic, Fiul lui Dumnezeu, care S-a făcut om întrupându-se în persoana lui Iisus din Nazareth.

Continuând această tradiţie, poetul teolog de la Antim glosează, la finalul Imnului Acatist al Rugului Aprins, spunând că acatistul este "un ciclu de rugăciuni care prin conţinutul lor să ne înveţe ce este în sine rugăciunea pnevmatică. Este un ciclu de icoane imnologice care să ne pună în starea cunoaşterii învăţăturii de taină." La fel, în textul dedicat Apocalipsei, el descrie cartea ca pe o "desfăşurare […] de iconografie pur vizionară" … "o transpunere verbală, a unui limbaj în icoane"[300]. Ciclurile de icoane imnologice din Imnul Acatist sunt înşirate în textul explicativ al lui Sandu Tudor ceva mai la vale - toate având ca punct comun imaginea scării, rugăciunea, Maica Domnului ca simbol al Bisericii şi, evident, Rugul Aprins (Ieşirea 3:2). Acest episod biblic este perceput, în coerenţă cu Tradiţia Bisericii, ca o "icoană imnologică" plină de semnificaţii profunde: rugul o prefigurează pe Maica Domnului,

---

de Maxim Mărturisitorul. Aici, fântâna observată de Iacob în mijlocul câmpului este interpretată ca fiind simbol al înţelepciunii, al Sionului, al Sinedriului, etc. Turmele din jurul fântânii sunt fie Moise, Aaron şi Miriam, fie cele trei sărbători iudaice majore din epocă, fie cele trei curţi ale Templului, fie cele trei stadii ale uceniciei rabinice, etc. În legătură cu raportul dintre metodele de exegeză ebraice şi alegorie, cu o privire deosebită asupra midraşului, vezi Gerald L. Bruns, "Midrash and allegory", în vol. Robert Alter and Frank Kermode (eds.), *The Literary guide to the Bible*, Fontana Press, 1997, pp. 625 *sq.*, în spec. 627, 630-631, 641, 643.

298 Pr. Prof. John Breck, *Op. cit.*, p. 116. Vezi şi Pr. John Breck, *Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei*, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timişoarei, Episcopiei Aradului şi Caransebeşului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 77 *sq.*

299 *Cf.* Paul Evdokimov, *Arta icoanei. O teologie a frumuseţii*, traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Editura Meridiane, 1992, p. 36

300 *Cf.* Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Epilog la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 62, 140, 169.

rămasă fecioară şi după naştere, dar, totodată, şi inima rugătorului, arsă, fără însă a fi mistuită, de dorul blând al iubirii divine. Sunt multe imagini biblice, lămurite deja prin teologia patristică, grăitoare despre inimă ca loc plin de mistere, dar şi spaţiu al marilor revelaţii discrete. Aşa este, de pildă, referinţa la peştera din Bethleem. Există, în fiecare dintre noi, un Bethleem interior în care Mesia aşteaptă să se nască. “Ce îmi foloseşte că Domnul S-a născut din fecioară cândva în Iudeea, dacă nu se naşte în sufletul meu"”- se întreabă Părintele Daniil, în Epilog[301], într-un bun spirit paulin (Galateni 2:20).

Mare parte din creaţia lui Sandu Tudor constă din asemenea compoziţii iconografice. El scrie ca urmare a unei experienţe contemplative a textului sacru, experienţă de pe urma căreia ochiul său rămâne îmbogăţit cu un nou tip de percepţie: poate contempla, de acum înainte, întreaga creaţiune ca pe o icoană divină în care desluşeşte sensurile adânci ale lucrurilor. Parte din opera sa, alcătuită din piese bogate în referinţe biblice şi construite după un model liturgic foarte riguros, deschide discret calea înspre laboratorul acestor tainice transformări. Pentru Sandu Tudor, Biblia nu este literatură. Biblia este istorie sacră sau, cu alte cuvinte, pur şi simplu rugăciune. Cât despre literatură, departe de a fi o replică a Scripturii, aceasta este, o putem sublinia acum, rezultatul apropierii de Biblie într-o stare de rugăciune. Astfel şi numai astfel, susţine în repetate rânduri Sandu Tudor, îşi află literatura loc în spaţiile înalte şi rarefiate ale cunoaşterii divine: nu imitând creaţiunea - imagine în oglindă a arhetipurilor esenţiale -, ci asumându-şi rostul de oglindă a creaţiunii şi transformând astfel elementele acesteia în prezenţă iconică, spiritualizată, prin adecvarea lor la modelul desăvârşit.

Apophrades

Cum Părintele Daniil afirmă un asemenea crez, nu este de mirare că acatistele sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult.

Acatistul este o formă specifică a poeziei ritmice de cult bizantine, ce se ascultă stând în picioare. "La auzirea lui, explică Sandu Tudor, trebuie să rămâi neclintit, drept ca o lumânare care arde în încremenită slăvire"[302]. Prototipul este *Acatistul Maicii Domnului sau al Bunei-Vestiri,* compus în jurul anului 626 d.Hr. ca imn de laudă şi mulţumire adresat Fecioarei Maria pentru faptul că a apărat oraşul, izbăvindu-l de atacurile năvălitorilor barbari. Această compoziţie este atribuită Patriarhului Serghie al Constantinopolului (+ 638). Î n general, acatistul este caracterizat prin formă fixă: o succesiune de douăsprezece condace şi icoase, fiecare icos încheindu-se cu o litanie. Subiectele abordate sunt evident religioase. Într-un imn acatist sunt descrie de regulă diferite episoade din viaţa unui sfânt, sunt explicate unele sărbători, etc. Acatistele au şi o profundă valoare teologică. Ele exprimă, într-o formă artistică elaborată, elemente de doctrină a Bisericii. În cazul "Imnului Acatist la Rugul Aprins" al Părintelui Daniil, “Punctul ermineutic” din început precizează că avem de a face cu o compoziţie care tratează despre teoria cunoaşterii dintr-o perspectivă ortodoxă. În cuvinte puţine, Sandu Tudor reuşeşte să schiţeze aici, după cum am văzut deja, la fel ca şi în textul introductiv de la "Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou", un mic tratat de calofilie a rugăciunii. Rugăciunea, la fel ca şi la Clement

---

301 *Idem, Ibidem*, p. 65.

302 Ieroschimonahul Daniil Tudor (Sandu Tudor), "Seamă de cuvinte" la "Acatistul Părintelui nostru Sfântul Dimitrie cel Nou, Boarul din Basarabov", în vol. *Acatiste*, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină “Christiana”, Bucureşti, 1999, p. 77.

Alexandrinul şi Evagrie Ponticul, de exemplu, este o cale de cunoaştere a dumnezeirii prin contemplarea şi prin realizarea frumosului. Poetul este încredinţat că frumuseţea rugăciunii poate salva lumea[303]. Iar "Acatistul Sfântului Dimitrie cel Nou" dezvăluie chiar fondul frumuseţii salvatoare întruchipate într-un om a cărui viaţă adevărată, suprafirească, s-a descoperit de-abia după sfârşitul pământesc al acestuia.

În 28 mai 1928, Sandu Tudor oferea Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române textul "Acatistului Sfântului Dimitrie cel Nou", însoţit de o scrisoare prin care îi ruga pe sinodali să-i cerceteze compoziţia pentru ca imnul "să poată fi întrebuinţat de credincioşi în pioasele lor citiri şi mângâieri duhovniceşti, fără temere de erezie sau inovaţie nepotrivită învăţăturii Sfintei noastre Biericii ortodoxe."[304] Răspunsul este pozitiv. Îi va parveni cu promptitudine printr-o scrisoare oficială, datată 13 iunie 1928 şi semnată de către Mitropolitul Moldovei, Pimen, în calitate de Preşedinte în exerciţiu. Prin acest document, membrii Sfântului Sinod al Bisericii Ortodoxe Române atestă păstrarea "intactă a adevăratei învăţături a Sfintei noastre Biserici" în conţinutul acatistului, apreciază valoarea literară a compoziţiei şi "aprobă cu elogii tipărirea acestei lucrări"[305]. Actul certifică decizia sinodalilor de a cuprinde această compoziţie în rândul celor oferite de către Biserica Ortodoxă Română spre citire atât în cultul public, cât şi în cel privat. Sandu Tudor devine, prin aceasta, autorul unui text canonic şi sacralizant, totodată. Iar prin gestul său de a-şi supune, în mod natural, lucrarea spre judecata Bisericii, ajunge să se bucure el însuşi de un statut fericit[306]. Gestul său smerit devine un certificat în plus în favoarea canonizării textelor sale de cult. Dar nu în sensul canonului biblic, ci în al celui liturgic.

O dată introdus în canonul liturgic al Bisericii Ortodoxe Române, acatistul Ieroschimanhului Daniil devine parte a Tradiţiei. Astfel, textul va dobândi notorietate în Biserică, dar ca rugăciune. Din acest moment, nu mai puteam vorbi despre acatistul lui Sandu Tudor numai din punct de vedere literar. De fapt, el nici nu mai ţine de *belles lettres*.

Consideraţiuni finale şi tranzitorii

Pornind de la o preocupare legată de rolul pe care l-au jucat şi l-ar mai putea juca încă textele fondatoare ale iudeo-creştinismului în procesul de formare a paradigmei culturale europene, în eseul de faţă am căutat să verificăm o ipoteză oarecum inedită în mediile academice româneşti, anume aceea că modificările suferite de către statutul Bibliei, în special în cea de a doua jumătate a secolului XX, au influenţat în mod direct atât statutul textului literar, cât şi pe acela al autorului şi au condus, implicit, la construirea unei noi paradigme de receptare a Scripturii şi a literaturii.

---

303 *Idem, Op. cit.*, pp. 77 *sq*. Vezi şi Ieroschimonahul Daniil Tudor, "Punct ermineutic la Imnul Acatist al Rugului", în *Scrieri I*, pp. 19-22. Vezi Clement Alexandrinul, Pedagogul, traducere de dr. Nicolae I.Stefanescu, Ed. Librăriei Teologice, 1939, pp. 122-124, 258-260, 360.

304 Documentar Sadu Tudor, în vol. Ieroschimonahul Daniil Tudor, *Taina Rugului Aprins…*, ed. Prof. Gheorghe Vasilescu, Anastasia, 1999, p. 83.

305 *Idem*, p. 84.

306 A se nota, în acest sens, disponibilitatea declarată a unor apropiaţi de-ai Părintelui Daniil de a propune canonizarea acestuia. Vezi Mitropolitul Antonie Plămădeală, *Amintiri*, Editura Cum, 1999.

Demersul nostru era bazat pe faptul că, asimilată iniţial literaturii sacre, Biblia a servit multă vreme drept reper pentru literatura seculară fiindu-i, cu siguranţă până şi în zilele noastre, unul dintre izvoarele principale de inspiraţie. Treptat, ea a contribuit la cristalizarea unui spirit critic şi, într-un sens, putem spune că prin multitudinea de teme, motive, genuri, arhetipuri, figuri puse la dispoziţia artiştilor chiar a generat literatură şi elemente de conştiinţă literară. Fiind privită vreme de două milenii ca reper fundamental în mediile ecleziastice, dar şi în republica literelor, era firesc ca orice modificare suferită de Carte să se răsfrângă neîntârziat asupra proximităţilor ei.

Pentru a putea analiza aceste ipoteze, ne-am organizat investigaţiile în două etape. În cea dintâi, remarcând quasi-absenţa în mediile de specialitate româneşti a studiilor pe această temă, am socotit necesar să oferim o prezentare generală a discuţiilor purtate despre raportul dintre Biblie şi literatură în universităţile europene, în special din anii '80 încoace. În demersul nostru ne-a interesat mai cu seamă un survol bibliografic, pentru o prezentare cât mai cuprinzătoare a problematicii. Dar dincolo de aceasta, am căutat să surprindem şi dinamica procesului de sacralizare/secularizare a celor doi poli aflaţi în discuţie, Biblia şi literatura. Ne propuneam, cu alte cuvinte, să prezentăm un model teoretic a ceea ce am socotit a fi procesul de asimilare a Bibliei de către literatura seculară şi am ajuns la concluzia că urmările acestuia se pot observa în tendinţele post-moderne de secularizare a Bibliei, respectiv de sacralizare a literaturii printr-o apropriere şi printr-un transfer oarecum abuzive[307]. Chestiune pe care ulterior am abordat-o - şi probabil că aceasta va fi fiind contribuţia noastră majoră la dezbaterea raportului în cauză - ţinând seama de specificul spaţiului est-european, de mediul spiritual şi cultural creat aici de către Bisericile Ortodoxe. Pentru a realiza un tablou cât mai amplu şi vizând să atragem atenţia asupra importanţei pe care ar putea-o avea continuarea acestei discuţii în literatura română, în partea a doua a eseului am propus spre investigare, din această perspectivă, operele a patru autori interesanţi, credem noi, pentru a înţelege particularităţile şi însemnătatea procesului semnalat în spaţiul răsăritean în general şi pe teren românesc în special. Este vorba despre Nichifor Crainic, V.Voiculescu, Pr. Mihail Avramescu şi Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor.

Astfel, creaţia lui Nichifor Crainic, figură proeminentă a dreptei româneşti interbelice, ni s-a părut relevantă pentru considerarea aspiraţiei literaturii la sacralitate, în sensul deja menţionat, prin consacrare ideologică. L-am descris pe Nichifor Crainic ca fiind un tradiţionalist mistic angajat politic, un autor creştin care mărturiseşte un crez politic bine definit, cu un fundament deliberat teologic. El scrie o literatură de inspiraţie creştină, pusă în slujba idealurilor pentru care militează public. Între cele două războaie mondiale, opera sa eseistică şi poetică, construită pe un schelet teologic şi bogată în elemente biblice, a stat la baza cristalizării principalelor formaţiuni politice de dreapta, fiind inclusă, fără prea multe rezerve, în corpusul de texte de referinţă ale dreptei româneşti interbelice. Astfel, textele lui Nichifor Crainic au marcat primii paşi înspre realizarea a ceea ce Dan Pavel avea să numească, pe bună dreptate, o "teodicee seculară"[308]. Să ne amintim că, pentru Crainic, "Patria" bunăoară reprezintă pământul părinţilor, al strămoşilor, într-un sens deja impregnat de

---

[307] Procesul poate fi urmărit şi în evoluţia modelelor politice, vezi bunăoară cartea lui Marcel Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard 1985. Gauchet sustine aici, printre altele, că crestinismul poate fi considerat ca „religia iesirii din religie“ (vezi p. II *sq.*)

[308] Dan Pavel, "Legionarismul", în vol. Alina Mungiu-Pippidi, coordonator, *Doctrine Politice. Concepte universale şi realităţi româneşti*, Editura Polirom şi Societatea Academică Română, colecţia "Collegium", Iaşi, 1998, p. 223 *sq.*

terminologia paşoptistă şi, chiar dacă el încearcă să construiască o mistică creştină în jurul acestui concept, o face valorificând motive biblice de sorginte veterotestamentară şi elemente de mitologie autohtonă precreştină, filtrate prin grila unui naţionalism deja modern. V. Voicluescu aduce şi el în discuţie canoanele menţionate mai sus. El poate fi citit, aşa cum am arătat, ca un tradiţionalist care scrie în răspărul lumii moderne, fără însă a fi cu totul străin de modernism. Pentru el tradiţia este, alături de Scriptură, mediul permanent de comunicare a revelaţiei divine. V. Voiculescu nu crede atât în puterea cuvântului, cât în capacitatea literaturii de a mijloci potenţarea acestuia, prin amplasarea lui într-un context adecvat, într-o bună vecinătate. Maestru al medicinei populare, el scrie pentru a vindeca, pentru a îndrepta năravuri, pentru a indica orizonturi. Arta lui este pusă mereu în slujba credinţei, iar poetul se vede în postura unui Vergiliu călăuzindu-şi neobosit novicele până în braţele Beatricei. Literatura sa, spuneam la un moment dat, se bucură de sacralitate printr-o "contaminare" deliberată, după principiul hermetic al simpatiei universale. El ia ca model Cartea care, obiect simbolic, deschide spre o realitate metafizică şi “contaminează”, astfel, realitatea fizică. Pr. Mihail Avramescu, în schimb, merge mai departe. Pentru el, limbajul este mai mult decât un simplu instrument de comunicare. Părintele Mihail este încredinţat de puterea literei şi a cuvântului de a resemnifica lumea, de a reda valenţele simbolice unei lumi pe care modernismul a golit-o de sens. Literatura lui devine importantă în sine şi aspiră deja, dacă nu la statutul de Scriptură, cel puţin la funcţionalitatea mistică, tradiţională a acesteia. Iar despre Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor am putea spune că, într-un sens, este probabil autorul cel mai interesant în ceea ce ne priveşte. Spirit profund modern, el adoptă modalităţi de expresie tipic tradiţionale; literatura lui dă seama de o experienţă liturgică a Scripturii şi valorifică procedee de hermeneutică tradiţională. Mai mult decât atât, unele dintre creaţiile sale au fost acceptate de către Biserica Ortodoxă Română în corpusul ei liturgic, bucurându-se astfel de statutul de sacralitate specific textelor de cult. Producţiile călugărului poet vor dobândi notorietate în cadrul Bisericii, dar prin aceasta ele ies din sfera literaturii înţeleasă ca *belles lettres*.

Din analiza acestor autori se desprinde faptul că o discuţie despre raportul dintre Biblie, sacru şi literatură, într-un mediu tradiţional asemenea celui răsăritean, trebuie să pornească de la ideea că, aici, Biblia este receptată nu doar ca mesaj, ci şi ca obiect cu valenţe iconice. Cu alte cuvinte, că mesajul ei este transmis şi perpetuat prin tot ceea ce ţine de sfera liturgicului şi prin intermediul unui corpus de texte depozitare ale corectei interpretări. Totodată, Cartea ca atare este venerată ca obiect liturgic. Ne aflăm într-un spaţiu unde triunghiul semiotic funcţionează fără greş. A rezultat, de aici, faptul că într-un astfel de context modelul literar cel mai răspândit, până în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, rămâne cel oferit de către textele cultice şi pioase, care vehiculează mesajul biblic implicit. Această tendinţă avea să se cristalizeze în ceea ce, ulteior, a fost numit literatură "autohtonistă", "tradiţionalistă", etc. Producţiile de această factură aspiră la sacralitate fie prin consacrare ideologică (atunci când sunt exploatate politic), fie prin recunoaştere ca atare chiar de către Biserică (atunci când în cauză sunt texte de cult). Este vorba, desigur, despre o sacralitate înţeleasă nu în sens tradiţional, ci pur modern. Literatura seculară va tinde să substituie Cartea foarte târziu, de-abia o dată cu pătrunderea ideilor luministe şi a tendinţelor de sincronizare cu Apusul, constituind "modernismul" românesc. Prin forţa lucrurilor, nu am putut evita referinţele constante la aceste elemente legate de canonul literar şi la cel cultural românesc, aşa cum au fost ele analizate şi prezentate de către E. Lovinescu, G. Călinescu şi N. Manolescu. Deloc întâmplător deoarece, aşa

după cum am putut vedea, prin influenţa ei, Biblia a avut de jucat un rol deosebit de important inclusiv în instituirea acestor canoane.

Oricum am privi lucrurile, secolul XX trăieşte sub imperiul modernismului. Chiar şi în est, modernismul nu mai reprezintă atât un program literar sau ideologic (vorbim deja despre modernisme, la plural), cât o stare de spirit capabilă să se manifeste în cele mai diverse forme, dar care structural respectă invariantele deja consacrate: autonomizarea, raţionalizarea, afirmarea subiectivităţii, desprinderea de vechi, tendinţa de adecvare la spiritul vremii şi diverse faţete ale secularizării. Subscriem la observaţiile lui Nicolae Manolescu referitoare la acest aspect. Într-un studiu remarcabil[309], criticul susţinea cu privire la poezia română din perioada interbelică faptul că încadrarea unui autor sau a altuia în sfera modernismului sau a tradiţionalismului este foarte dificilă, deoarece noţiunile respective nu au un conţinut precis şi, în orice caz, nu trebuie opuse. După Nicolae Manolescu, care se situează aici în prelungirea lui G. Călinescu şi E. Lovinescu, tradiţionalismul românesc de după primul război mondial este, de fapt, o formă de modernism. Este, cum spune el, "mai degrabă un program decât o sensibilitate reală" şi întăreşte: "dacă tradiţionalismul e un program şi o manieră, o grupare, o orientare, adesea o revistă ("Gândirea"), modernismul (impropriu numit astfel) reprezintă o stare de spirit generală şi e cu mult mai divers."[310] Analiza autorilor selectaţi de noi a avut ca punct de reper şi această afirmaţie, pe care ne-am asumat-o, până la un punct.

Este notabil că toţi aceşti autori manifestă, fără excepţie, o atitudine deosebit de critică la adresa modernismului şi a tendinţelor moderniste din cultura română. Pentru ei, modernismul nu este credibil din nici un punct de vedere, este un drum fără nici o ţintă. Totuşi, oricât ar putea să pară de paradoxal, cu toţii rămân autori moderni, în ciuda faptului că unii dintre ei aleg modalităţi de exprimare tributare paradigmei tradiţionale. Foarte interesant, critica pe care ei o aplică modernismului vine dintr-o zonă profund tradiţională. În schimb, despre fiecare am putea spune, parafrazându-l pe Habermas, că este o personalitate autonomă ce se construieşte pe sine într-o libertate deplină. Aceşti autori sunt moderni, dar ei transcend, totodată, modernitatea. Ei sunt tradiţionalişti, dar transcend, de asemenea, tradiţionalismul. Şi poate că nu ar fi astfel, dacă şi-ar fi asumat elementele tradiţionale doar pentru valoarea lor stilistică. Sigur că, aşa cum ar spune Nicolae Manolescu, i-am putea considera tradiţionalişti prin opţiune. Dar aceasta nu implică nici pe departe că ei îşi asumă tradiţionalismul doar din considerente estetice. Atunci când unul subordonează totul crezului său politic, altul trăieşte ca un "doctor fără arginţi", un al treilea devine preot, iar ultimul călugăr, este evident că lucrurile stau cu totul altfel.

După cum s-a observat deja, în cadrul modernismului perioadele de negare a tradiţiei sunt strâns secundate de perioade de afirmare febrilă a acesteia. Iar în literatura română, deloc paradoxal, autori de secol XX percepuţi îndeobşte ca reprezentanţi tipici ai curentelor tradiţionaliste, poate cu excepţia lui Mihail Avramescu, în cazul nostru, asimilat mai degrabă avangardei, au jucat un rol important în procesul de cristalizare a canoanelor modernităţii. Sau, mai precis, ale unei alte feţe a modernităţii, prea puţin discutată până acum tocmai pentru că este pusă, de regulă, pe seama unor curente de idei pe care ne-am obişnuit să le plasăm undeva în afara spaţiului modern.

---

309 N. Manolescu, "Poezia între cele două războaie mondiale - vîrsta modernă a lirismului", în vol. *Istoria Literaturii Române - Studii*, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Buşulenga, Ed. Academiei RSR, Bucureşti, 1979.

310 N. Manolescu, *Op. cit.*, pp. 218-220.

Dar iată că postmodernismul oferă, la ora actuală, o perspectivă imposibil de imaginat în urmă cu doar câteva decenii. Acolo unde modernismul poate fi privit ca secularizant şi rigid reducţionist, postmodernitatea pare a îngădui tocmai redescoperirea unor valori tradiţionale ocultate cu grijă de către moderni, dar fără de care modernitatea în sine nu ar fi putut exista. O lectură a câtorva dintre lucrările importante ale lui Derrida, de exemplu, aşa cum a efectuat-o recent John D. Caputo, poate fi desoebit de elocventă în acest sens şi fructuoasă pentru reluarea dialogului între moştenirea noastră premodernă şi prezentul nostru postmodern[311]. Acest fapt nu face decât să ne stimuleze pledoaria în favoarea unei analize a literaturii române, în special a celei din cea de a doua jumătate a secolului XX, dintr-o perspectivă biblică sau, prin extensie, tradiţională. Într-o epocă în care failibilitatea canonului literar românesc a fost deja atestată[312], evaluarea literaturii române dintr-o asemenea direcţie ar putea fi deosebit de interesantă şi, probabil, utilă în vederea depăşirii paradoxului român.

Să nu uităm că, în defintiv, literaturile noastre nu mai urmăresc demult să ne ofere chipuri şi privelişti ale posibilului. Ci, devenite în timp ferment al cotidianului, ele propun prin sine imposibilul şi se dăruiesc pe sine, difuzându-se euharistic, ca semne ale credinţei în potenţialitatea acestuia. “*Credinţa* – spune Andrei Codrescu – *e dovada lucrurilor pe care le-am risipit,/ dovada lucrurilor nevăzute…*”[313]

Bibliografie selectivă

Lucrări referitoare la raportul dintre Biblie, teologie şi literatură

Alonso-Schökel, L., The inspired Word: Scripture and Tradition in the light of language and literature, New York, 1965

Alter, Robert, The Art of Biblical Narrative, George Allen & Unwin, London, Sydney, 1981

Alter, Robert, The World of Biblical Literature, SPCK, London, 1992

Alter, R., Kermode, F. (ed), The Literary Guide to the Bible, Cambridge University Press, Cambridge, 1987

ApRoberts, R., The Biblical Web, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994

Barr, James, Reading the Bible as literature, in “Bulletin of John Rylands University Library”, 56/1973, 10-33

Buckley, Vincent, Poetry and the sacred, Chatto & Windus, London, 1968

---

311 Vezi John D. Caputo, *Philosophy and prophetic postmodernism: Towards a Catholic postmodernity*, comunicare prezentată în cadrul Conferinţei Internaţionale "Raison philosophique et christianisme à l'aube du troisième millenaire", Paris, 24-26 martie 2000.

312 Sorin Alexandrescu, "Romanul românesc interbelic: problema canonului" şi "Pentru un grabnic sfârşit al canonului estetic", în vol. *Privind înapoi, modernitatea*, Editura Univers, Bucureşti, 1999.

313 Andrei Codrescu, “Reînvăţarea credinţei”, în *Candoare străină. Poezii alese 1970-1996*, selecţie şi traducere de Ioana Ieronim, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997, p. 53

Caird, G.B., The language and imagery of the Bible, Gerald Duckworth, London, 1980

Comte, Fernand, Marile figuri ale Bibliei, trad.de Mihael Voicu, Humanitas, Bucureşti, 1995

Cunningham, Valentine, "Canons", în vol. The discerning reader. Christian perspectives on literature and theory, Edited by David Barratt, Roger Pooley, Leland Ryken, APOLLOS & BakerBooks, 1995

Cunningham, Valentine, The best stories in the best order? Canons, apocryphas and (post)modern reading, in "Literature and theology", vol. 14, nr. 1 / March 2000

Eliott, T., S., Religie şi literatură, trad. de Magda Wächter şi Ioan Milea, în rev. "Vatra", nr. 2/1999, p. 93

Fabiny, Tibor, The Lion and the Lamb. Figuralism and Fulfilment in the Bible, Art and Literature, Macmillian, 1992

Frye, Northrop, The Great Code. The Bible and Literature, Routlege & Kegan Paul, 1982

Henn,T., R., The Bible as Literature, Lutterworth Press, London, 1970

Jack, Alison, Texts reading texts, sacred and secular. Two Postmodern perspectives, Sheffield Academic Press, 1999

Jasper, David (editor), Images of belief in literature, Macmillian, 1984

Jeffrey D., L., A Dictionary of Biblical Tradition in English Literature, Eerdmans, Grand Rapids, 1992

Jelgersma, Jill E. Albada, Mourning, melancholy and the Millenium in Martin Jay, Julia Kristeva and Pablo Neruda, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 34 *sq*.

Martin, Joan, La littérature sacrée des femmes. Récits d'esclaves et éthique womaniste, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Panier, Louis, From Biblical Text to Literary Enunciation and Its Subject, [http://shemesh. scholar.emory.edu/scripts/Semeia/E-Semeia/vol001/Panier.html]

Prickett, Stephen, Words and the Word. Language, poetics and biblical interpretation, Cambridge University Press, 1986

Prickett, Stephen, Origins of narrative. The Romantic appropriation of the Bible, Cambridge University Press, 1996

Schneidau, Herbert, N., Sacred discontent. The Bible and Western Tradition, University of California Press, Berkely, 1977

Watson, J., R., *Wordsworth and the Credo*, in vol. Images of belief in literature, ed. de David Jasper, Macmillian, 1984, p. 158

Wilder, A., The New Voice: Religion, literature, hermeneutics, New York, 1969

Wright, Terry R., Lawrence and Bataille: Recovering the sacred, re-membering Jesus, in "Literature and Theology". An International Journal of Religion, Theory and Culture, Vol. 13, No. 1, March 1999, pp. 46 *sq*.

Critică, estetică, istorie şi teorie literară

Alexandrescu, Sorin, Privind înapoi, modernitatea, Ed. Univers, Bucureşti, 1999

Anania, Valeriu, Rotonda plopilor aprinşi, ed. a II-a, Ed. Florile Dalbe, Bucureşti, 1995

Auerbach, Erich, Mimesis. Reprezentarea realităţii în literatura occidentală, traducere de I. Negoiţescu, Polirom, 2000

Bloom, Harold, The Anxiety of Influence. A theory of poetry, Oxford University Press, 1975

Călinescu, George, Istoria literaturii române de la origini până în prezent, ediţie revăzută şi adăugită, ediţie şi prefaţă de Al. Piru, Editura Minerva, Bucureşti, 1986

Ciocârlie, Livius, Noi şi trecutul nostru, în "Observator cultural", nr. 6 / 04.04.2000 - 10.04.2000

Crainic, Nichifor, V. Voiculescu poet al spiritului, în "Gândirea", nr. 7/ august-septembrie 1943, pp. 361-370

Densusianu, Ovid., Literatura Română Modernă. Poesia în spirit vechi şi cea de transiţie, f.ed, f.a.

Eco, Umberto, Arta şi frumosul în estetica medievală, traducere de Cezar Radu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1999

Eliot, T.S., The Sacred Wood, 1920, vezi [http://www. prufrock.org/poem/tradition.html]

Johansen, Jorgen Dines, Literatura ca model al existenţei umane, trad. de Constantin Jinga, în rev. "Orizont", nr.8/aprilie 1993, p. 16

Magee, Bryan, Men of ideas, Oxford University Press, 1982

Mandelshtam, Nadezhda, Hope abandoned, vol. II, Penguin books, 1974

Manolescu, Nicolae, Cum citim, în "România literară", nr. 14/12-18 Aprilie 2000, p. 1.

Manolescu, Nicolae, *Metamorfozele poeziei*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968

Manolescu, Nicolae, *Poezia între cele două războaie mondiale - vîrsta modernă a lirismului*, în vol. Istoria Literaturii Române - Studii, Col. coordonat de Zoe Dumitrescu Buşulenga, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1979

Manolescu, Nicolae, Despre poezie, Ed. Cartea Românească, Bucureşti, 1987

Marino, Adrian, Modern, modernism, modernitate, Ed. Univers, Bucureşti, 1969

Marino, Adrian, Dicţionar de idei literare I, Editura Eminescu, Bucureşti, 1973

Marino, Adrian, Hermeneutica ideii de literatură, Editura Dacia, Cluj, 1987

Micu, D., "Gîndirea" şi gîndirismul, Editura Minerva, Bucureşti, 1975

Micu, D., *Tradiţionalism şi modernism la începutul secolului XX*, în vol. Istoria Literaturii Române - Studii, col. coordonat de Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Editura Academiei RSR, Bucureşti, 1979, p. 193

Pavel, Toma, Arta îndepărtării. Eseu despre imaginaţia clasică, traducere de Mihaela Mancaş, Editura Nemira, 1999

Pintea, Emil, "Gândirea". Antologie literară: Poezie. Proză. Dramaturgie. Memorialistică. Impresii de călătorie. Cugetări si parabole Eseu, Editura Dacia, Cluj, 1992

Pintea, Emil, Gândirea (1921-1944). Indice bibliografic adnotat, Editura Echinox, Cluj-Napoca, 1998

Plămădeală, Mitropolitul Antonie, Amintiri, Editura Cum, 1999

Ricoeur, Paul, Hermeneutics and the human sciences. Essays on language, action and interpretation, trad. John B. Thompson, Cambridge University Press & Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 1981

Rougemont, Denis de, Iubirea şi Occidentul, traducere, note şi indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefaţă de Virgil Cândea, Ed. Univers, Bucureşti, 1987

Simion, Eugen, "*V. Voiculescu*", în vol. Scriitori români de azi, II, Editura Cartea Românească, 1976

Solzhenitsyn, Alexander, Nobel prize lecture 1970, trad. Lord N. Bethel, Stenvalley Press, London, 1973

Sorescu, Roxana, "*Cronologia vieţii şi operei lui Vasile Voiculescu*", în vol. Vasile Voiculescu, Integrala prozei literare, ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

Todorov, Tzvetan, Introduction à la littérature fantastique, Seuil, Paris, 1970

Ungureanu, Cornel, V. Voiculescu şi structurile literare ale Renaşterii, Timişoara, 1984

Ungureanu, Cornel, J X U, în "Revista de istorie şi teorie literară", an XXXVII, nr. 1-2, ianuarie-iunie 1989, pp. 259-260.

Ungureanu, Cornel, Despre înţelepţi, calendare şi maimuţe, în rev. "Orizont", nr. 8/ 18 August 1999, p. 2

Vianu, Tudor, "*Problemele metaforei*", în vol. Opere 4. Studii de stilistică 1, Antologie, note şi prefaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975

Vianu, Tudor, "*Alegorism [V. Voiculescu]*", în vol. Opere 5. Studii de stilistică 2, Antologie, note şi prefaţă de Sorin Alexandrescu, Text stabilit de Cornelia Botez, Ed. Minerva, Bucureşti, 1975

Wordsworth, M., Essays on Epitaphs, in "The Friend", 1810

Wilmer, Clive, Poets talking. The "Poet of the month" interviews from BBC Radio 3, Carcanet, Manchester, 1994

Analiză de text

Eco, Umberto, Sémiotique et philosophie du langage, trad. Myriem Bouzaher, P.U.F., Paris, 1988

Eco, Umberto, Lector in fabula. Cooperarea interpretativă în textele narative, traducere de Marina Spalas, prefată de Cornel Mihai Ionescu, Ed. Univers, Bucuresti, 1991

Eco, Umberto, Limitele interpretării, traducere de Ştefania Mincu şi Daniela Bucşă, Editura Pontica, Constanţa, 1996

Pânzaru, Ioan, Practici ale interpretării de text, Polirom, 1999

Literatură politică

Balandier, Georges, Antropologia politică, trad. Doina Lică, Editura Amarcord Timişoara şi CEU Budapesta, 1998

Evola, Julius, Naţionalism şi asceză. Reflecţii asupra fenomenului legionar, trad. Florin Dumitrescu, Fronde, Alba-Iulia - Paris, 1998

Gauchet, Marcel, Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion, Gallimard 1985

Girardet, Raoul, Mituri şi mitologii politice, trad. Daniel Dimitriu, Institutul European, Iaşi, 1997

Maritain, Jacques, Creştinism şi democraţie, trad. de Liviu Petrina, Ed. Crater, Bucureşti, 1999

Maurras, Charles, Mes idées politiques, éd. Pierre Chardon, éd. V, Armand Fayard, Paris, 1937

Millon-Delsol, Chantal, Les idées politiques au XX[e] siècle, PUF, 1991

Mungiu-Pippidi, Alina, coordonator, Doctrine Politice. Concepte universale şi realităţi româneşti, Editura Polirom şi Societatea Academică Română, colecţia "Collegium", Iaşi, 1998

Neumann, Victor, Cultura civică în Transilvania, în rev. “Orizont” Revsită a Uniunii Scriitorilor, nr. 11 (1402) / 15 Noiembrie 1998, pp. 20-21

Renan, Ernest, Discours et conférences, Calmann-Lévy, Paris, 1887

Schmitt, Carl, Teologia politică, trad. şi note de Lavinia Stan şi Lucian Turcescu, postfaţă de Gh. Vlăduţescu, Ed. Universal Dalsi, 1996

Literatură rabinică

*** , Le Talmud de Jérusalem, trad. M. Scwab, Paris, 1890

*** , The Babylonian Talmud, I. Epstein ed., Soncino Press, London, 1948

*** , Midrash Rabba, trad. H. Freedman & M. Simon, Soncino Press, London, 1961

*** , Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies, E.J. Brill, Leiden, 1973

Ginzberg, L., The legends of the Jews, vol. I-VII, Philadelphia, 1911-1938

Montefiore, C.G., Rabbinic literature and Gospel teachings, Macmillian, London, 1930

Neusner, Jacob, Midrash in context. Exegesis in formative Judaism, Fortress Press, Philadelphia, 1983

Petercă, Vladimir, Regele Solomon în Biblia Ebraică şi în cea Grecească. Contribuţie la studiul conceptului de *midraş*, prefaţă de Francisca Băltăceanu, Editura Polirom, Colecţia “Plural. Religie”, Iaşi, 1999

Şafran, Alexandru, Înţelepciunea Cabalei, trad. de Ţicu Goldstein, Editura Hasefer, Bucureşti, 1997

Vermes, Geza, Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic studies, E.J. Brill, Leiden, 1973

Gnosticism şi guénonism

Borella, Jean, Criza simbolismului religios, trad. de Diana Morăraşu, Institutul European, Iaşi, 1995

Guénon, René, Symboles de la Science sacrée, Gallimard N.R.F., Paris, Gallimard, © 1962 [1994]

Guénon, René, Domnia cantităţii şi semnele vremurilor, trad. de Florin Mihăescu şi Dan Stanca, Humanitas, Bucureşti, 1995

Layton, Bentley, The Gnostic Scriptures, SCM Press Ltd., London, 1987

Olivet, Fabre d‘, La Langue Hébraique restituée. Seconde Partie. Cosmogonie. Texte original; versions littérales; notes, Ed. l‘Age de l‘Homme, 1975

Rundolph, Kurt, Gnosis. The Nature and History of an Ancient Religion, trad. Robert Wilson, McLachlan, T&T Clark Ltd., Edinburgh, 1983

Literatură patristică

***, "*Alăuta duhovnicească şi trâmbiţa cerească*", în Filocalia VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979

***, Pateric, Alba Iulia, 1990

Augustin, *De Doctrina Christiana*, XXXV, 39, trad. eng.de Rev. S.D. Salmond, în The Works of Aurelius Augustine, Bishop of Hippo, a new translation edited by Rev. Marcus Dodds, vol. IX, T&T Clark, Edinburgh, 1877

Clement, Alexandrinul, Pedagogul, traducere de dr. Nicolae I.Stefanescu, Ed. Librăriei Teologice, 1939

Dimitrie, al Rostovului, "*Cuvânt al Celui dintre Sfinţi Părintelui nostru Dimitrie, mitropolitul Rostovului, la Înălţarea Domnului Dumnezeului şi Mântuitorul nostru Iisus Hristos*", în Proloagele, vol. II, ed. Arhim. Dr. Benedict Ghiuş, Ed. Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1991

Grigorie, Sinaintul, Sf., "*Învăţătură cu de-amănuntul despre liniştire şi rugăciune*", în Filocalia vol. VII, trad. Pr. D. Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, 1977

Grigorie, de Nyssa, Sf, *La titlurile psalmilor*, în vol. Scrieri. Partea a doua Scrieri exegetice, dogmato-polemice şi morale, PSB 30, trad. de Pr. T. Bodogae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998

Ioan cel Străin, Cuviosul, (din arhiva Rugului Aprins), ediţie de Prof. Gheorghe Vasilescu, postfaţă de Arhim. Sofian Boghiu, Anastasia, colecţia "Comorile Pustiei" 28, 1999

Macarie, Egipteanul, Sf., "*Omilii duhovniceşti*", în vol. Scrieri, trad. Pr. Prof. Dr. Constantin Corniţescu, Introducere, indici şi note de Prof. Dr. N. Chiţescu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, PSB 34, Bucureşti, 1992

Marcu, Ascetul, Cuv, "*Răspuns acelora care se îndoiesc despre dumnezeiescul botez*", în Filocalia, vol. I, Trad. Pr. Dumitru Stăniloae, ed. a IV-a, Ed. Harisma, Bucureşti, 1993

Maxim, Mărturisitorul, Sf., *Răspunsuri către Talasie despre diferite locuri grele din dumnezeiasca Scriptură*, în Filocalia, vol. III, ed. a II-a, trad. Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Harisma, Bucureşti, 1994

Maxim, Mărturisitorul, Sf., Mystagogia. Cosmosul şi sufletul, chipuri ale Bisericii, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000

Velicivcovschi, Paisie, "*Capetele Stareţului Paisie Velicicovshi despre rugăciunea minţii*", în Sbornicul. Rugăciunea lui Iisus miezul evlaviei ortodoxe, vol. II, Serdobol 1938, Episcopia Ortodoxă Alba Iulia, 1993

Teofan, Zăvorâtul, Sf., Tâlcuiri din Sfânta Scriptură pentru fiecare zi din an, traducerea din limba rusă de Adrian şi Xenia Tănăsescu-Vlas, Editura Sophia, Bucureşti, 1999

Vasile, de la Poiana Mărului, "*Cuvânt înainte sau Călăuză*", în Filocalia VIII, traducere de Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1979

Vasile, cel Mare, Sf., *Omilii la Psalmi*, în vol. Scrieri. Partea întâia (sic!), PSB 17, trad. de Pr. D. Fecioru, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1986

Literatură teologică

***, *Octoih*, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, f.a.

***, Învăţătura de credinţă creştină-ortodoxă, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1952

Anderson, Pamela Sue, Canonicity and critique: a feminist defence of a post-kantian critique, în "Literature and theology", vol. 13, nr. 3 / September 1999, pp. 201 *sq*.

Aubert, Roger, "*Modernism*", in Sacramentum Mundi. An Encyclopedia of theology, Karl Rahner ed., vol. IV, Burns & Oates, 1969, p. 99

Barr, James, The Semantics of biblical language, Oxford University Press, Oxford, 1961

Bădiliţă, Smaranda, Semnificaţia simbolică a Egiptului în opera lui Philon din Alexandria, în rev. "Altarul Banatului", an X, nr. 7-9/1999

Bonato, Antonio, *Aspetti della dottrina battesimale di Cirillo di Gerusalemme* în vol. Dizionario di spiritualita biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita, Borla, 1993, pp. 270 *sq*.

Boschini, Paolo, Cristianesimo e mondo moderno. La teologia politica di A. von Harnack, în "Annali di storia dell'esegesi", 14/ 2 (1997), pp. 507 *sq*.

Braga, Roman, Arh., Rugul Aprins, în "Lumină lină". Revista teologică a Episcopiei Ortodoxe Române din America şi Canada, vol. 2, nr. 1-2, mai 1991

Branişte, Ene, Preot Prof. Dr., Liturgica generală cu noţiuni de artă bisericească, arhitectură şi pictură creştină, ed. a II-a, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993

Breck, John, Pr., Principii ortodoxe de interpretare a Bibliei, trad. Constantin Jinga, în "Altarul Banatului", Revista Arhiepiscopiei Timişoarei, Episcopiei Aradului şi Caransebeşului, An IX (XLVIII), serie nouă, nr.1-3, ianuarie-martie 1998, pp. 75 *sq*.

Breck, John, Pr., Puterea cuvântului în Biserica dreptmăritoare, trad. de Monica E. Herghelegiu, Editura Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1999

Bria, Ion, Pr., Scriptură şi Tradiţie, în rev. "Studii Teologice", an nr. 5-6/1970, p. 384

Covito, Antonio, *La dottrina sul battesimo di Giovanni Crisostomo*, în vol. Dizionario di spiritualita biblico-patristica. Vol. VI: Battesimo - Purificazione - Rinsacita, Borla, 1993, pp. 230 *sq*.

Cupitt, Don, The new religion of life in every day speech, SC; Press Ltd., 1999

Dube-Shomanah, Musa, Écriture feministe et contextes postcoloniaux, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Evdokimov, Paul, Arta icoanei. O teologie a frumuseţii, traducere de Grigore Moga şi Petru Moga, Editura Meridiane, 1992

Evdokimov, Paul, Cunoaşterea lui Dumnezeu în Tradiţia Răsăriteană. Învăţătură patristică, liturgică şi iconografică, trad. Pr. Lect. Univ. Dr. Vasile Răducă, Asociaţia filantropică medicală creştină "Christiana", Bucureşti, 1995

Faulhaber, Cardinalul, Iudaism, creştinism şi germanism, trad. de Pr. Petre Chiricuţă, IG. Hertz, Bucureşti, [f.a.]

Floca, Ioan N., Arhidiacon Prof. Dr. Floca, Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii, Sibiu, 1992

Florovsky, Georges, Bible, Church, Tradition: An Eastern Orthodox View, Volume One in the *Collected Works* of G.F., Nordland Publishing Company, Belmont, Massachusetts, 1972

Froelich, Karlfried, Translator and editor, Biblical interpretation in the Early Church, Fortress Press, Philadelphia, 1984

Gebara, Ivone, Quelles Écritures sont autorité sacrée? Ambiguité de la Bible dans la vie des femmes d'Amerique latine în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Golitzin, Alexander, Ieromonah, Mistagogia experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie, traducere şi prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

Guillaumont, Antoine, Originile vieţii monahale. Pentru o fenomenologie a monahismului, traducere de Constantin Jinga, Anastasia, 1998

Ică, Ioan I, jr, Diac, "*Părintele Alexander, mistagogia şi teoria marii unificări în teologia ortodoxă*", studiu introductiv la Ieromonah Alexander Golitzin, Mistagogia experienţa lui Dumnezeu în Ortodoxie. Studii de teologie, traducere şi prezentare diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1998

Kucharek, Casimir, The Byzantine-Slav Liturgy of St. John Chrysostom. Its Origin and evolution, Alleluia Press, 1971

Lecca, Paulin, Arhim., Cum să citim Biblia în învăţătura Sfinţilor Părinţi, Editura Sophia, Bucureşti, 1999

Loome, G., Liberal Catholicism. Reform Catholicism. Modernism, Mayence, 1979

Louth, Andrew, Desluşirea Tainei. Despre natura teologiei, traducere şi postfaţă de Mihai Neamţu, prefaţă de diac. Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 1999

Lubac, Henri de, Exégèse médievale. Les quatres sens de l'Écriture, Aubier ed., Paris, 1946

Marlé, R., Au coeur de la crise moderniste, Aubier-Montaigne, Paris, 1960

Mihălţan, Ioan, Pr., Tradiţie. Scriptură. Biserică, în rev. "Ortodoxia", nr. 4 / 1988, p. 59.

Morgan, R., Barton, J., Biblical interpretation, Oxford University Press, 1988

Nineham, Dennis, The use and abuse of the Bible. A study of the Bible in an age of rapid cultural change, Macmillian, 1976

Parratt, Saroj, Des femmes initiatrices d'une Écriture orale dans une société asiatique, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Rivière, Jean, Le Modernisme dans l'Église, Paris, 1929

Savigni, Raffaele, Instanze ermeneutiche e redifinizione del canone in Rabano Mauro: il commentario ai Libri dei Maccabei, in "Annali di Storia dell'esegesi" 11/2 1994, pp. 571 *sq*.

Schmemann, Alexander, Introduction to Liturgical Theology, transl. by Asheleigh E. Moorhouse, The Faith Press Ltd London, The American Orthodox Press Portland, 1966

Scrima, André, Timpul Rugului Aprins. Maestrul spiritual în tradiţia răsăriteană, prefaţă de Andrei Pleşu, volum îngrijit de Anca Manolescu, Humanitas, Bucureşti, 1996

Serafim, Mitropolitul, Isihasmul - Tradiţie şi cultură românească, traducere de Iuliana Iordăchescu, Editura Anastasia, 1994

Smalley, Beryl, The Study of the Bible in the Middle Ages, 3rd ed., Basil Blackwell, Oxford, 1984

Stăniloae, Dumitru, Pr. Dr., Sfânta Tradiţie. Definirea noţiunii şi întinderea ei, în rev. „Ortodoxia", nr. 3-4 / 1963, p.47

Stăniloae, Dumitru, Pr. Prof. dr., Studii de teologie dogmatică ortodoxă, Editura Mitropoliei Olteniei, Craiova, 1990

Steinhardt, Nicolae, Dăruind vei dobândi. Cuvinte de credinţă, Editura Episcopiei Ortodoxe Române a Maramureşului şi Sătmarului, Baia Mare, 1992

⦿pidlík, Tomá∗, Marii mistici ruşi, trad de Pr. Prof. Dr. Nicolae D. Necula, Editura Episcopiei Dunării de Jos, Galaţi, 1997

Tamez, Elsa, La vie des femmes comme texte sacré, în "Concilium". Revue Internationale de Théologie, Publié avec le concours du Centre National du Livre - Paris, Beauchesne, Paris, nr. 276 / 1998

Tavard, George, Holy Writ or Holy Church, London, 1959.

Vulcănescu, Mircea, Logos şi eros. Creştinul în lumea modernă. Două tipuri de filozofie medievală, Editura Paideia, Bucureşti, 1991

Wadsworth, Michael, Ways of reading the Bible, The Harvester Press, Sussex, 1981

Wesley, John, prefaţa volumului A Collection of hymns for use of the people called Methodists, 1780

Williams, Rowan, On Christian Theology, Blackwell, 2000

Wilson, Bryan R., Religion in secular society: A Sociological comment, Watts, London, 1966

Wilson, Bryan R., Religion: Contemporary issues, The "All Souls" seminars in the sociology of religion, Bellew Publishing, London, 1992.

Nichifor Crainic

Puncte Cardinale în Haos, Editura Cugetarea, Bucureşti, [f.a.]

Ortodoxie şi Etnocraţie, Editura Cugetarea, Bucureşti, [f.a.]

Nostalgia Paradisului, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Pr. Dumitru Stăniloae, postfaţă şi note de Magda Ursache şi Petru Ursache, fişa bibliografică de Alexandru Cojan, Editura Moldova, Iaşi, 1994

Zile albe – Zile negre. Memorii (I). Ed. Nedic Lemnaru, Casa Editorială Gândirea, Bucureşti, 1991

Curs de Teologie Mistică. Mistica Germană, Bucureşti, 1939

Poezii alese 1914-1944. În selecţia autorului, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990

Şoim peste prăpastie. Versuri inedite din temniţele Aiudului, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990

V. Voiculescu

Confesiunea unui scriitor şi medic, în rev. "Gândirea", nr. 8/octombrie 1935, pp. 400-405

Duhul Pământului. Teatru românesc: Umbra; Fata Ursului, Fudaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943

Integrala Prozei Literare, Ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998

Integrala Poeziei Literare, Ediţie îngrijită, prefaţă şi cronologie de Roxana Sorescu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

Mihail Avramescu

Fragmente reziduale disparate din Calendarul Incendiat al lui Ierusalim Unicornus trândav şi neiscusit aspirant ucenic al Sfintei Smerenii, Prefaţă de Al. Paleologu, Postfaţă de Mihail Constantineanu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

Ieroschimonahul Daniil Sandu Tudor

Acatiste. Imn Acatist la Rugul Aprins al Maicii Domnului. Acatistul Sfântului Ioan Biogoslovul. Acatistul Preasfinţitului Părintelui nostru Calinic Cernicanul, cuvânt înainte de Bartolomeu Valeriu Anania, Anastasia, 1997

Taina Rugului Aprins. Scrieri şi documente inedite. Ediţie îngrijită şi cuvânt înainte de Prof. Gheorghe Vasilescu, cu trei cuvinte mărturisitoare de Alexandru Mironescu, IPS Bartolomeu Valeriu Anania, Arhim. Sofian Boghiu, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1999

Scrieri I. *Imn Acatist la Rugul Aprins al Născătoarei de Dumnezeu. Cartea Muntelui Sfânt. Marea Noapte de Aur a Maicii Domnului. Apocalipsa lui Ioan (Numai argument de Predoslovie). Am auzit cântecul Păsării Unice [Gânduri din singurătate]*, ediţie îngrijită de Alexandru Dimcea, Asociaţia Filantropică Medicală Creştină "Christiana", Bucureşti, 1999

CLAPA 1:

CONSTANTIN JINGA s-a născut la Timişoara, în 1969. După o experienţă fructuoasă de muncitor necalificat, apoi lăcătuş şi electrician la întreprinderea "6 Martie" din aceeaşi localitate, în 1988 s-a decis să urmeze cursurile Facultăţii de Litere, Filosofie şi Istorie ale Universităţii de Vest din Timişoara, pe care le-a încheiat în anul 1995, cu o licenţă în Filologie, respectiv în 1997, cu o licenţă în Teologie Ortodoxă. A lucrat ca traducător, muzeograf şi în diverse alte medii şcolare şi cărturăreşti, până în primăvara anului 2001, când a devenit asistent în cadrul Departamentului de Teologie Ortodoxă al Universităţii de Vest din Timişoara, fiind preocupat îndeosebi de problematica veterotestamentară, de hermeneutica biblică şi de raporturile dintre Biblie şi literatură. Beneficiar al unor burse de studiu şi documentare în Marea Britanie, în toamna lui 2001 a finalizat o teză de doctorat în literatură română.

LUCRĂRI: *Fişe de iniţiere în lectura Vechiului Testament* (Marineasa, 2000), *Acul şi cămila. Lecturi biblice de post modern* (Marineasa, 2001).

CLAPA 2:

… un text migălos fără didacticism şi competent fără paradă erudită. Se vede că […] autorul nu resimte nici o ruptură între textele sacre şi cele profane sau laic-apologetice. Ultimele, fecundate de inspiraţia celor dintîi, se adresează deopotrivă omului de ieri şi de azi. […] Asumîndu-şi « cultura », teologia îşi celebrează esenţialitatea ireductibilă. Deschizîndu-se spre Tradiţie, meditaţia laicilor evită vanităţile iconoclaste, consumînd taina fraţilor care stau laolaltă, în aşteptarea Mirelui.

Teodor BACONSKY